تبصرة الأدلة

في أصول الدين

للإمام أبي المعين ميمون النسفي الماتريدي

المتوفى سنة ٥٠٨ هجرية / ١١١٤ م

تحقيق وتعليق

الأستاذ الدكتور / محمد الأنور حامد عيسى

أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر الشريف

كلية أصول الدين - القاهرة

الطبعة الأولى ٢٠١١م

الجزء الأول

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث　　الجزيرة للنشر والتوزيع

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف - ت : ٢٥١٢٠٨٤٧

كلمة الناشر

يعدُّ هذا الكتاب أصلاً أصيلاً من كتب العقيدة على مذهب الإمام أبى منصور الماتريدى- على ندرة ما أُلِّفَ فى هذا المذهب العقائدى، وهو أحد مذاهب أهل السنة والجماعة المعتمدة والمتفق عليها؛ إذ أن أهل السنة إما أشعريَّة أو ماتريديَّة - وقد ألفه الإمام أبو المعين النسفى (٥٠٨)هـ.

وحقق الكتاب الأستاذ الدكتور/ محمد الأنور حامد عيسى، وتقدم به لنيل الدكتوراه من قسم العقيدة والفلسفة- بكلية أصول الدين بالقاهرة- جامعة الأزهر الشريف، وأجيزت الرسالة، وحصل بها المحقق على درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف من لجنة المناقشة بالكلية، وذلك فى عام (١٩٧٧)م.

وكان المناقشان لها هما:

أ.د/ عوض الله جاد حجازى- رئيس الجامعة.

أ.د/ كمال جعفر- رئيس قسم العقيدة والفلسفة -بكلية دار العلوم- بالقاهرة.

وكان المشرف هو:

أ.د/ محمد شمس الدين إبراهيم- الأستاذ المتفرغ بقسم العقيدة والفلسفة، وعضو مجمع البحوث الإسلامية.

مع تمنياتنا للقارئ الكريم بالاستفادة مما حوى الكتاب من علمٍ غزيرٍ، وبحثٍ عميم، واعتقادٍ صميم، والله الموفق والهادى إلى أقوم سبيل.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـــدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وخاتم النبيين سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وبعد:

ففي القرنين الثالث والرابع من الهجرة النبوية المشرفة، نشأت مدرستان من مدارس علم الكلام الإسلامي، **الأولى:** في البصرة، وتسمى بالمدرسة الأشعرية نسبة لأبي الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤هـ.

والثانية: في بلاد ما وراء النهر، وتسمى بالمدرسة الماتريدية نسبة لأبي منصور الماتريدي المتوفى سنة ٣٣٣هـ.

والمدرستان تنتميان لمذهب أهل السنة والجماعة، بل هما في أصح الأقوال جناحا مذهب أهل السنة والجماعة.

ولكل مدرسةٍ رجالها الذين كان جُلُّ همهم نشر الإسلام، والدفاع عن العقيدة الإسلامية بالنقل والعقل.

ويعتبر أبو المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى ٥٠٨هـ – ١١١٤م من أهم رجال المدرسة الماتريدية لما يلي:

أ- أنه جعل من همه نصرة مذهب أهل السنة والجماعة ونشره.

ب- عمل جاهدًا على إبطال مذاهب الخصوم بالنقل والعقل.

ج- اعتمد في مناقشاته على اللغة العربية الفصيحة، مع التوسط في العبارة حتى يتمكن القارئ من فهمه.

د- ابتعد كل البعد عن الاشتغال بالجدل العقيم، والأدلة الغامضة المشوِّشة للعقول.

هـ - فعل في المذهب الماتريدي مثل ما فعل الباقلاني والجويني والغزالي والآمدي في المذهب الأشعري.

وبنظرة فاحصة متأنية في تراث من جاء بعد أبي منصور الماتريدي يتأكد ما نقول حيث قام الجميع بتلخيص فكره، وعلى رأسهم الإمام نجم الدين عمر النسفي صاحب **العقائد النسفية**، وعبد الله النسفي في **عقائده**، والصابوني في **البداية**.

أما أبو المعين النسفي فقد شرح وأضاف ونظم وناقش وحلل الأفكار، وتعامل مع الجزئيات والكليات بعقلانية وموضوعية، مع استرشاد واعٍ وأمين بالقرآن الكريم والسنة المطهرة.

وبعمله هذا وضَّح المذهب الماتريدي، مما أدى إلى انتشاره في كثير من بلدان العالم، وبخاصة: تركيا وباكستان وأفغانستان والهند وماليزيا وإندونيسيا وألبانيا ومقدونيا وأوزبكستان وغيرها من جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق.

ولأبي المعين النسفي مؤلفات كثيرة إلا أنه اشتهر بين المترجمين له، والمتعاملين مع علم الكلام الأشعري والماتريدي بصاحب **التبصرة** أو **تبصرة الأدلة**.

وممن ترجم له على سبيل المثال: - **الجواهر المضيئة** للقرشي، **والفوائد البهية** للكنوي. **وتاج التراجم** لابن قطلوبغا. وكتاب **أعلام الأخبار** للكفوي. **وكشف الظنون** لحاجي خليفة، **وهدية العارفين** للبغدادي.. إلخ.

وترجع أهمية هذا المخطوط أو كتاب **تبصرة الأدلة** لأمور كثيرة منها:

أ- أن كتب علم الكلام تشير إلى أهميته كمرجعٍ رئيسٍ من مراجع الماتريدية وعلى سبيل المثال انظر **شرح المقاصد** لسعد الدين التفتازاني **وشرح العقائد النسفية** له أيضا. **والمسايرة** لابن الهمام. **وإشارات المرام** للبياضي، **والمسامرة** لابن أبي شريف، **والروضة البهية** لأبي عذبة، **ونظم الفرائد** لشيخ زاده.. إلخ.

ب- أيضا لا نجد أحدا ممن كتب رسائل ماجستير أو دكتوراه أو قدم بحوثا للترقية تتناول مقارنات بين الأشاعرة والماتريدية إلا وكان المصدر الرئيسي عنده **تبصرة الأدلة**.

ج- يوضح الكتاب بصدق وعمق وموضوعية كل ما يتصل بالمذهب الماتريدي، وأيضا ما يتصل بالمذهب الأشعري، والمذاهب الاعتزالية لكثرة المقارنات الجادة فيه.

د- **تبصرة الأدلة** في علم الكلام أشبه بالموسوعات حيث يشتمل على جُلِّ مسائل علم الكلام مبتدئا بالعلم والمعارف، فقضايا الإلهيات والنبوات والسمعيات، ومنتهيًا بقضايا الإمامة، عارضًا ومناقشًا ومحللاً ومدللاً. ولقد اضطر البحث العميق أبا المعين النسفي إلى إدخال مباحث نحوية وفقهية وأصولية ومنطقية ليدعم بها كلامه.

هـ - مع العمق والاستفاضة في تناول النسفي للمسائل الكلامية في كتابه **التبصرة**، إلا أن القارئ سيلاحظ سهولة الأسلوب في الغالب، ووضوح العرض، وقوة الأدلة، بحيث لا يضطر إلى الوقوف طويلا كما يحدث مثلا في أثناء قراءة **شرح المواقف** للسيد الشريف الجرجاني، **والمقاصد وشرحه** لسعد الدين التفتازاني، وأعتقد أننا في أشد الحاجة لمن يعرفنا كيف ندافع عن عقيدتنا، بعمق وبساطة وأدلة عقلية ونقلية واضحة ومقنعة.

ولأهمية مخطوط **تبصرة الأدلة** في الدراسات العقدية المقارنة وأهمية مؤلفه في جمع وتنظيم وتوضيح الفكر الماتريدي، والدفاع عن مذهب أهل السنة والجماعة، رأينا تحقيق الكتاب، ولتنفيذ هذا قسَّمت عملي في المخطوط إلى قسمين:

الأول: ويشمل الحديث الموجز عن المؤلِّف والمؤلَّف والمنهج.

أما القسم الثاني: فيشمل النص محققًا ومعلقًا عليه.

وقد اعتمدت في التحقيق على النسخ التالية:

نسخة بلدية الإسكندرية، وتقع في حوالي (٢٠٥) ورقة من القطع الكبير، وعدد أسطر كل صفحة (٢٩) سطرًا، وهي أقدم النسخ التي وقعت تحت يدي حيث كتبت سنة (٦٥٩)هـ بخط دقيق جدًّا.

يليها نسخة طلعت وعدد لوحاتها (٢٥٠) لوحة.

فنسخة دار الكتب وتقع في (٥٢٤) لوحة.

ثم نسخة مكتبة الأزهر وتقع في (٣٧٣) لوحة.

ثم نسخة تابعة لكل من دار الكتب والأزهر.

وقد بينت تاريخ كتابة كل نسخة، وذكرت لها رمزًا في التحقيق.

بقي أن أقول: إن الاستفادة القصوى من المخطوطات لا تتم إلا إذا وضع المحقق نصب عينيه أثناء التحقيق – مع الأمانة والنزاهة الكاملة تنفيذ ما يلي:

١- **التحقيق**: ونعنى به بذل كل ما في طاقته من أجل إخراج المخطوط كما أراد له مؤلفه – ويتم هذا بتوثيق نسبة الكتاب لمؤلفه، وتحقيق عنوانه، وجمع نسخه، وتحديد النسخة الأم، والمقابلة الواعية الأمينة بين النسخ، مع تسجيل المقارنات بالهامش، والإشارة إلى ما يراه صحيحًا من هذه المقارنات.

٢- **التخريج**: ونعني به توثيق النصوص المختلفة الموجودة بالمخطوط، والتي ذكرها المؤلف بلفظها، أو بالمعنى، ويكون ذلك بإرجاعها إلى مصادرها الأصلية.

ومن هذه النصوص: الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأقوال المنقولة عن الغير، والأشعار، والأمثال، والحكم، ونصوص العهدين القديم والجديد.. إلخ.

٣- **التعليق**: ونعني به التعقيب في الهامش على بعض ما جاء بالمخطوط من كلام للمؤلف أو غيره.

ويتناول التعليق أيضًا: تحديد الإحالات، والتعريف بالأعلام، والمذاهب،

والفرق، والمفردات، والمصطلحات الكلامية والفلسفية والعلمية، وتوضيح المبهمات، وربط أجزاء المخطوط بعضها ببعض، وربطها بالمؤلَّفات الأخرى للمؤلف أو غيره، وإضافة أدلة أخرى، مع بيان الرأي في الأفكار المعروضة كلما أمكن.

٤- **الدراسة**: ونعني بها التعريف بكل ما يتصل بالمؤلِّف – بكسر ما قبل الآخر – والمؤلَّف – بفتح ما قبل الآخر – كما نعني بها طرحَ عرضٍ موجزٍ للنص المحقق إن أمكن دون إسهابٍ. وتحليل بعض قضاياه مع المقارنة بالمثيل لها في الزمن السابق واللاحق لمؤلِّف المخطوط لبيان التأثير والتأثر.

والتحليل التفصيلي ضروري إذا كانت صفحات المخطوط قليلة، أما إذا كانت كثيرة فيتعذر الأمر.

والله ولي التوفيق.

أ.د/ محمد الأنور حامد عيسى



القسم الأول

الدراســـة

الفصل الأول

المؤلِّف والمؤلَّف والمَنْهج



كلمات عن النسفى وعن حياته

اتفقت كتب التراجم التي اطلعت عليها على تسميته ميمون بن محمد بن محمد النسفي، وعلى تكنيته بأبي المعين[١].

أما عن مولده: فلم أجد ذكرا له في الكتب التي تعرضت لذلك إلا عند الزركلي، وكحالة، فلقد ذكرا أنه ولد سنة ٤١٨هـ، ولا أدري من أين أتيا بهذا التاريخ، ولقد رجعت إلى الكتب التي رجعا إليها وأكثر فلم أجد شيئا[٢] سوى عبارة

(١) لكنهم اختلفوا في أسماء أجداده لهذا فإنى أذكر الخلاف لتستبين الحقيقة أمامنا.
فقد عرفه القرشي في الجواهر المضيئة جـ ٢ ص ١٨٩ بميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن مكحول النسفي بن الفضل المكحولي.
بينما عرفه الكفوي في كتاب أعلام الأخبار لوحة ١٩٦ بأبي المعين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن أحمد.
فإذا ما حاولنا أن نحرر الخلاف، وجدنا أن أحمد الذي ذكره الكفوي هو شقيق لمعتمد ويكنى بأبي البديع كانت ولادته سنة ٣٣١، ومعتمد هو الجد الثاني لأبى المعين، أما ابن قطلوبغا في تاج التراجم ص٧٨ فيسميه ميمون بن محمد بن محمد بن سعيد، بينما يذكره الزركلى في الأعلام جـ ٨ ص٣٠١ بميمون بن محمد بن محمد بن معبد.
وللحقيقة فإنى لا أدري ــ لتسمية معتمد بسعيد أو معبد ــ سببا إلا أن يكون ابن قطلوبغا والزركلي قد وقعا في تحريف لم يفطنا إليه.
ويؤيد كلامنا هذا، أن محمدا بن مكحول الجد الثالث لأبى المعين له ولدان هما أحمد ومعتمد والأخير هو الجد الثاني لأبى المعين ميمون، كما يذكر ذلك القرشي في الجواهر المضيئة جـ٢ ص١٧٧ والسمعاني في الأنساب الورقة ٥٤١.
ويعترضنا سؤال، وهو: لم الإسهاب في ذكر نسب أبى المعين؟
وللإجابة نقول: إن هدفنا أمران، الأول: أنه أثناء البحث تبين لي أن الجد الثالث لأبى المعين يكنى كذلك بأبي المعين النسفى، فأردت أن لا يلتبس الأمر على أي باحث آخر يتعرض لحياة النسفى.
الأمر الثاني: أن الجد الرابع وهو مكحول بن الفضل النسفى ويكنى بأبي مطيع نسب إليه "اللباب" و"اللؤلؤيات" ــ يقول القرشي عن الأخير ــ إنه مجلد ضخم رأيته وملكته _ وكتاب الشماع في الفقه على مذهب أبى حنيفة، وأردت بذلك أن أبين مدى أصالة الثقافة فى أسرة النسفى وارتباطها بالحنفية. راجع الجواهر المضيئة جـ ٢ ص١٨٠، والفوائد البهية للكنوى ص٢١٦.

(٢) راجع الجواهر المضيئة للقرشي مع الحاشية جـ ٢ ص ٢٦٧ طبعة الهند سنة ١٣٣٢هـ.
وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٧٨، الفوائد البهية للكنوي ص ٢١٦ القاهرة سنة ١٣٢٤هـ. وكشف الظنون لحاجي خليفة ص ٢٢٥، ص ٣٣٧، ص ٤٨٤، ص ٥٧٠ استانبول

في **تاج التراجم** لابن قطلوبغا مؤداها أنه توفى في الخامس والعشرين من ذي الحجة عام ٥٠٨هـ وله سبعون عاما، فإن صح هذا التاريخ يكون مولده سنة ٤٣٨هـ، وسواء أكان مولده سنة ٤١٨هـ كما يقول الزركلي وكحالة أم سنة ٤٣٨هـ كما هو المأخوذ من حسابات ابن قطلوبغا فإنه قد تبين لي أن إغفال تاريخ الميلاد لمشايخ الأحناف هي عادة اتبعها في الأكثر كل من ترجم لهم، ونستأنس في هذه القضية بفتح الله خليف محقق **كتاب التوحيد** لأبي منصور الماتريدي، **وكتاب البداية من الكفاية في الهداية** للصابوني الحنفي حيث يقول عن الإمام الصابوني ــ وليس يعني هذا أن الإمام الصابوني لم يكن يستحق من عناية المؤرخين أكثر من مجرد ذكر اسمه، وتاريخ وفاته، وأسماء مصنفاته لكنها عادة ألفها مؤرخو الحنفية في التأريخ لمشايخهم ــ ويضرب لذلك مثلا بإمام الماتريدية أبي منصور حيث لم يهتد أحد حتى الآن لتاريخ ميلاده[1].

وأما عن مكان ولادته: فإني لم أعثر على كلمة واحدة تشير إلى ذلك، وإن كان كل الذين ترجموا لحياته نسبوه إلى **نَسَف**، فهل ولد فيها وعاش؟ أم ولد في مكان آخر ثم انتقل إليها، وعاش فيها جل عمره فنسب إليها كما نسب إليها أجداده؟ لم أجد إجابة عن هذا أثناء بحثي، ولكني لا أستبعد أن تكون نسف هي مكان ولادته حيث كان يقيم أجداده الثاني، والثالث، والرابع.

و"**نسف**" التي نسب إليها وعاش فيها بفتح النون والسين ثم فاء: هي مدينة كبيرة كثيرة الأهل بين نهر جيحون وسمرقند، خرج منها جماعة كثيرة من أهل

= سنة ١٩٤١م. وإيضاح المكنون للبغدادي جـ ١ ص ١٥٦، جـ ٢ ص ٥٦٣ ط استانبول سنة ١٩٤٥م. وهدية العارفين للبغدادي جـ ٢ ص ٤٨٧ ط، الأعلام للزركلي جـ ٨ ص ٣٠١ ومعجم المؤلفين لكحالة جـ ١٣ ص ٦٦.

(١) راجع مقدمة فتح الله خليف ص ٨ في تحقيقه لكتاب البداية من الكفاية للصابوني ط دار المعارف سنة ١٩٦٩م ــ القاهرة.

العلم، وهي على مدرج بخاري، وبلخ، وبينها وبين جيحون مفازة لا جبل فيها، ولها نهر واحد يجري في وسط المدينة[١]، وهي من بلاد ما وراء النهر، وهي مجموعة من الأقاليم تشمل: فرغانة، والشاس، وأشروسنة، وكاشفر، وبخارى، وسمرقند، وفي غربيها تقع خراسان، وقد ظلت هذه المنطقة في استقرار وأمن إلى أن ملكها خوارزم شاه في حدود سنة ٦٠٠هـ فخرَّبَها[٢].

ولقد كانت منطقة ما وراء النهر منشأ، ومعاشا صالحا لأهل السنة والجماعة من الماتريدية، فتربتها خصبة، وأهلها طيبون، والظروف السياسية التي كانت تشملها تميل إلى الاستقرار، وحكامها يشجعون العلم، والعلماء، ويقربونهم منهم.

وفي هذا الحقل عاش أبو المعين ميمون النسفي.

والسؤال الآن على من تلقي النسفي العلم؟ وما هي صلته بالأحناف والماتريدية؟

وللإجابة نقول: إن المدرسة التي نما، وترعرع في أحضانها، وتتلمذ فيها كانت أسرته، فأبوه محمد بن محمد بن معتمد يروي عنه النسفي ــ **كتاب العالم والمتعلم** ــ لأبي حنيفة كما يدل النص التالي: قال أبو الحسن على بن خليل الدمشقي: أنبأنا أبو الحسن برهان الدين على بن الحسن البلخي عن أبي المعين ميمون بن محمد النسفي عن أبيه عن عبد الكريم بن موسى البزدوي عن الإمام أبي حنيفة[٣].

ثم جده الثاني هو أبو المعالي معتمد بن محمد يروي عن أبيه، ويأخذ العلم عن أبي سهل الأسفراييني، ويروي عنه ــ **كتاب ــ أخبار مكة** ــ فإذا ما عرفنا أن

---

(١) راجع معجم البلدان لياقوت جـ ٨ ص ٢٨٦ ط السعادة بمصر - أولى سنة ١٩٠٦، وتسمى الآن قرش كانت من أعمال بخاري وهي الآن من ولايات جمهورية أوزبكستان إحدى جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق.

(٢) راجع معجم البلدان لياقوت جـ٧ ص ٢٧٠ ــ ٢٧٣.

(٣) راجع العالم والمتعلم لأبي حنيفة ص.٨ ط الأنوار سنة ١٣٦٨هـ تحقيق الكوثري.

معتمدا هذا قد ولد سنة ٣٥٩هـ ومات سنة نيف وثلاثين وأربعمائة[١]، وأضفنا إلى ذلك أن ولادة أبي المعين ميمون النسفي كانت في هذه الفترة، وأن أسرته يأخذ اللاحق عن السابق؛ خرجنا بنتيجة مؤداها أن أبا المعين تتلمذ على أبيه وعلى جده الثاني، أو كتبه على الأقل، وإذا أضفنا إلى ذلك أيضا أن أبا البديع أحمد بن محمد أخ لمعتمد بن محمد، وعرفنا أنه كان بارعا في الفقه[٢]، وأن جدهما هو مكحول بن الفضل النسفي له **كتاب اللؤلؤيات**، وهذا الكتاب كما يقول عنه القرشي – مجلد ضخم رأيته وملكته بحمد الله، وله **كتاب اللباب، وكتاب الشماع** الذي ذكر فيه رأي أبي حنيفة فيمن رفع يديه عند الركوع، وعند رفع الرأس؛ خرجنا بنتيجة مؤداها أن علم أبي المعين ميمون امتداد طبيعي لأسرة عالمة، وأن تلمذته كانت بالدرجة الأولى على كتب أجداده، وما عدا ذلك فلم أعثر في كتب التراجم على ذكر لأساتذة آخرين تتلمذ عليهم.

وهنا نصل إلى النقطة الثانية، وهي الصلة بينه وبين الأحناف، والماتريدية، **ولبيان ذلك أقول**: إن أبا المعالي معتمدًا بن محمد النسفي الجد الثاني لأبي المعين قد روي عن أبيه أبي المعين محمد بن مكحول، الذي روى بدوره عن أبيه مكحول النسفي، والأخير أخذ العلم عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن الشيباني عن أبي حنيفة، فإذا وضعنا بمقابلة معتمد بن محمد النسفي الإمام أبا منصور الماتريدي نجد أن الأخير قد أخذ العلم عن أبي نصر أحمد العياضي عن أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن عن الإمام أبي حنيفة.

المنبع إذًا كان أبا حنيفة، وعند أبي سليمان الجوزجاني وجد فرعان: **أحدهما**

---

(١) راجع الأنساب للسمعاني مخطوطة بالأزهر رقم ٢٨٥٥ تاريخ ورقة ٥٤١، والجواهر المضيئة للقرشي جـ١ ص ٢٣٩.
(٢) راجع المصدرين السابقين في نفس الموضع.

يأخذ منه معتمد، **والثاني** يأخذ منه الماتريدي، وعرفا في البداية باسم المدرسة الحنفية، فلما ظهر أبو منصور الماتريدي بعلمه الغزير تغلب اسمه على الفرعين، وعرفا معًا باسم **المدرسة الماتريدية**، وكان ذلك مع نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين، ولهذا نرى أبا المعين يكتب مؤلفاته: **التبصرة**، **التمهيد**، وغيرها على طريقة الماتريدي كما هو واضح بمقارنتها بكتاب **التوحيد** الماتريدي وغيره من كتب الماتريدية.

تلاميذه:

أما عن تلاميذ النسفي فإن كتب التراجم لا تكشف إلا عن القليل، **فيذكر القرشي**: أن أبا بكر محمد بن أحمد السمرقندي الملقب بعلاء الدين صاحب "**ميزان الأصول في نتائج العقول**" في أصول الفقه قد تفقه على الإمام أبي المعين ميمون النسفي[١]، كما تفقه عليه أحمد بن محمد بن محمد بن الحسين بن مجاهد البزدوي ابن أبي اليسر، عرف بالقاضي الصدر، وهو من أهل بخاري[٢]. ومن تلاميذه أبو بكر مسعود بن أحمد الكاشاني، وأحمد بن محمد بن أحمد أبو الفتح الحلمي[٣].

ونأخذ من مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر مع الأحناف الماتريدية أن أحمد بن محمود بن بكر الصابوني صاحب **البداية** في أصول الدين قد تفقه في علم الكلام على كتاب **تبصرة الأدلة** لأبي المعين النسفي[٤]، وممن رووا عن أبي المعين أبو الحسن برهان الدين على بن الحسن البلخي[٥] كذلك أخذ الفقه

---

(١) راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ ٢ ص ٢٤٣.
(٢) المصدر السابق جـ ١ ص ١١٨.
(٣) نفس المصدر.
(٤) راجع مناظرات الفخر الرازي في سياحته إلى سمرقند مخطوطة بدار الكتب رقم ١٣٠ مكتبة تيمور ص ١٨.
(٥) راجع العالم والمتعلم لأبي حنيفة ص ٨.

عن النسفي أبو المظفر بن إسماعيل بن عدي الطالقاني[١].

ولا يعني قلة من ذكرنا أسماءهم سوى شيء واحد وهو أن من ترجموا للماتريدية قصروا في ترجمتهم، فلم يصلنا إلا القليل من المعلومات، وأحسب أن دراسات متأنية هي مهمة أساسية للدارسين في المستقبل تكشف عن الكثير.

وأرى أن من المناسب قبل أن أتعرض لمؤلفاته أن نحاول التعرف على البيئة التي عاش فيها أبو المعين ميمون النسفي.

كلمة موجزة عن البيئة التي عاش فيها النسفي

الناحية السياسية والدينية:

مع بداية القرن الثالث الهجري بدأ الضعف يدب في الدولة العباسية، وقد اشتد باصطناع الخليفة العباسي المعتصم بالله للأتراك سنة ٢١٨هـ يرجو بهم المنعة، لكن هؤلاء بدورهم تحكموا في أمور الخلافة، وهنا بدأ الانفصام عن الخلافة، ونشأت مجموعة من الدويلات الصغيرة كالدولة الحمدانية بالجزيرة، والسامانية فيما وراء النهر، ويهمنا الأخيرة حيث كان جدهم أسد بن سامان من أهل خراسان، فلما تولى المأمون الخلافة قرب بني أسد منه، ورفع قدرهم[٢]، ومع بداية سنة ٢٦١هـ تولى نصر بن أحمد الساماني إمارة ما وراء النهر، فولى أخاه إسماعيل على بخاري، وأبا إسحاق بن السبكتكين على غزنة، وكان نصر هذا دَيِّنًا، عاقلا، شاعرا، وكان أخوه إسماعيل خيرا يحب أهل العلم والدين، ويقربهم إليه[٣]. وبهذه الصفات عاش أغلب حكام بني سامان حتى كانت دولتهم من أحسن الدول سيرة، وسياسة، وعدلا[٤].

---

(١) راجع طبقات الحنفية لابن كمال باشا مخطوط بالأزهر رقم ٣٦٢ تاريخ لوحة ٢٦٣.
(٢) راجع تاريخ دول الإسلام لرزق الله منقريوس ص ٢٨٦ ط الهلال بمصر سنة ١٣٢٥هـ.
(٣) المصدر السابق ص٢٨٧.
(٤) راجع الكامل لابن الأثير جـ ٩ ص ٦٢ ط المطبعة الأزهرية سنة ١٣٠١هـ وتاريخ ابن خلدون جـ ٤ ص ٣٥٨ طبعة بولاق سنة ١٢٨٤هـ.

وفي سنة ٣٨٩هـ انقرضت دولة السامانيين على يد محمود بن سبكتكين، وأيلك الخان التركي، فأما محمود فإنه ملك خراسان، وبقيت بلاد ما وراء النهر بيد عبد الملك الساماني، فلما انهزم من محمود بن سبكتكين قصد بخاري واجتمع فيها مع بعض الأمراء وأعدوا أنفسهم لاسترجاع خراسان إلا أنهم فوجئوا بموت رأس القوة فيهم وهو فائق، فضعفت عزيمتهم، وبلغ خبر وفاته لأيلك الخان، فرأى أن الفرصة سانحة للانقضاض على عبد الملك وجيشه، فسار في جمع من الأتراك إلى بخاري، وأظهر المودة والموالاة لعبد الملك وقومه، فظنوه صادقا، وحينما اجتمعوا انقض عليهم، وألقى بجموعهم في السجن، وعلى رأسهم عبد الملك آخر ملوك الدولة السامانية، ولم يمض وقت كبير حتى مات عبد الملك، وانقضت بذلك الدولة السامانية(١).

ومن هنا يتبين أنه بانقراض الدولة السامانية يكون الأمر قد استتب في خراسان لمحمود بن سبكتكين، وفي بلاد ما وراء النهر لأيلك خان، وكلاهما سني المذهب، واستمر حكم بلاد ما وراء النهر لأيلك خان وأخوته من بعده حتى انتهى سنة ٤٨٢هـ، ببداية الدولة السلجوقية، وسيطرة ملك شاه على بلاد ما وراء النهر(٢).

ونخلص من هذا إلى أن بلاد ما وراء النهر كانت قبل الانفصال تحت سيطرة الدولة العباسية السنية، وبعد الانفصال أصبحت تحت سيطرة الأتراك وهم سنيون أيضا، فإذا ما أجلنا النظر في الأمة الإسلامية وجدنا أن السلطة الثانية، المناوئة للدولة العباسية هي سلطة الفاطميين في مصر والمغرب، وبلاد الشام، وهي سلطة شيعية، ومن هنا كان الصراع، والفتن، وسفك الدماء سمة أساسية من سمات القرن الخامس بين السلطتين: العباسية، والفاطمية.

---

(١) راجع الكامل لابن الأثير جـ ٩/ ٦٢ ط.
وتاريخ ابن خلدون جـ ٤ ص ٣٠٨ ط بولاق سنة ١٢٨٤هـ.
(٢) الكامل لابن الأثير جـ ٨ ص ٣٨، ص ١٤٨.

ومن تلك الصراعات ما يذكره ابن الأثير من حوادث سنة ٤٠٧ فقد قتلت الشيعة في جميع بلاد أفريقية، وانبسطت أيدي العامة فيهم، وأُحْرقوا بالنار، وكان عامل القيروان يغري أهل السنة، ويحرضهم على الفتك بالشيعة(١).

ويذكر ابن كثير أنه في سنة ٤٠٨ﻫ وقعت فتنة عظيمة بين أهل السنة والروافض، قتل فيها عدد كبير من الفريقين(٢)، وفي سنة ٤٤٣ هـ نصب الروافض أبراجا كتبوا عليها بالذهب: محمدا وعليا خير البشر فمن رضي فقد شكر، ومن أبى فقد كفر، فأنكرت السنة إقران علي مع محمد عليه السلام، ودارت الحرب عاصفة بين الفريقين، وهم الروافض بقبر الإمام أحمد بن حنبل(٣).

وتجددت الحرب فيما بين الفريقين سنة ٤٤٤ﻫ، سنة ٤٤٥ﻫ، وكان كل فريق يجتهد في إحراق ما يملكه الآخر، وفي سنة ٤٤٧ﻫ تجددت الفتنة حتى عجزت السلطة أن تحجز بين الفريقين، وفي نفس السنة قامت فتنة بين الأشاعرة، والحنابلة ببغداد بحيث أصبح من المتعذر أن يشهد الجمعة أو الجماعة أحد من الأشاعرة(٤).

وبالنسبة للمعتزلة وغيرهم من الفرق الأخرى، فقد استتاب الخليفة القادر بالله فقهاء المعتزلة سنة ٤٠٨ﻫ، وهددهم بالعقوبة، وتلقى محمود بن سبكتكين في خراسان أمر الخليفة فأعمل القتل في المعتزلة، والرافضة، والإسماعيلية، والقرامطة، والجهمية، والمشبهة، وصلبهم، وأمر بلعنهم على المنابر(٥). وفي خراسان أيضا، وفي سنة ٤٤٣ هـ وسنة ٤٤٧ هـ، وبسبب تعصب عميد الملك الكندري، وكراهيته للشافعية نقل إلى السلطان كلاما ليوشي بالأشاعرة، وأدى هذا إلى اضطهاد أهل السنة في تلك الفترة(٦).

(١) الكامل لابن الأثير جـ٩ ص ١٢٢ ــ ١٢٣.
(٢) راجع البداية والنهاية لابن كثير جـ١٢ ص ٦ ط السعادة، أولى سنة ١٩٣٢م.
(٣) المصدر السابق جـ١٢ ص ٦٢ والكامل لابن الأثير جـ ٩ ص ٢٣٩.
(٤) البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٢ ص ٦٩ والكامل لابن الأثير جـ ٩ ص ٢٥٦.
(٥) راجع شذرات الذهب لابن العماد جـ ٣ ص١٨٦ ط القاهرة سنة ١٣٥٠ﻫ.
(٦) راجع البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٢ ص٦٤.

وفي عام ٤٤٥هـ قتل طغرليك، وتولى السلطان ألب أرسلان السلطة، واستوزر نظام الملك الذي ظل في الوزارة حتى سنة ٤٨٥هـ، وبه استقرت الأوضاع لأهل السنة، حيث كان سنيا غيورا على الدين، حليما، عادلا، محبا للعلم وأهله[١].

وهنا نسأل: هل حدث في بلاد ما وراء النهر مثل هذه الصراعات؟ وللإجابة نقول: إننا لم نعثر إلا على استقرار سياسي، وديني تعيش فيه هذه المنطقة تحت سلطة الأتراك السنيين من بداية القرن الخامس وحتى بعد نهايته[٢].

وتلك الفترة هي التي ولد فيها النسفي ونشأ حيث علمنا أنه بالتقريب كان مولده في النصف الأول من القرن الخامس (٤١٨هـ أو ٤٣٨هـ)، ولقد كان لهذا الاستقرار أثره الكبير في فكره وكتاباته كسني ماتريدي.

والعبارة التالية من مقدمة كتاب **التمهيد** لأبي المعين النسفي تبين رضاء السلطة على أهل السنة في بلاد ما وراء النهر.. **يقول النسفي:** فقد طلب مني من فاز ارتقاؤه إلى أسنى درجة الإمارة والإيالة. واعتلى على أعلى ذروة السيادة والجلالة لصلابته في الدين والتعصب للمذهب المستقيم.... أن أكتب له عقيدة من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة، وأبين ما كانوا عليه من المذهب في علم التوحيد، فأديته إلى ذلك، ورأيت المعاودة إليه من اللوازم التي لا يجوز الإخلال بها ولا يحل الإعراض عنها[٣]، ويذكر ناسخ المخطوط في الهامش أن الطالب كان سلطان سمرقند أو وزيره.

وأيا كان الطالب فهو دليل على الاستقرار أولا، وعلى تمتع أهل السنة بالرأي الحر ثانيا في هذه الفترة، وكان علي رأسهم إمامنا النسفي، وهنا نأتي إلى بيان الملامح الثقافية للقرن الخامس.

---

(١) راجع المصدر السابق جـ ١٢ ص١٤٠.
(٢) راجع الكامل لابن الأثير جـ ٨ ص٣٨.
(٣) راجع التمهيد للنسفي مخطوطة بدار الكتب ٢٢٩٩١ لوحة ١ توحيد.

الملامح الثقافية لعصر النسفي:

عرفنا أن أبا المعين ميمون النسفي ولد وعاش في القرن الخامس وبداية القرن السادس الهجريين.

وإذا كانت الحياة من الناحيتين السياسية والدينية قد حفلت ببعض الاضطرابات، فعلى خلاف هذا تماما كان الوضع بالنسبة للناحية الثقافية.

فمن المعروف أن حكام الدولة العباسية كان من دأبهم تشجيع العلم والعلماء، ولقد سار على نفس المنوال حكام الدويلات التي انقسمت عن الحكم العباسي بعد ضعفه، بل أَرْبَوا عليهم، حيث آووا العلماء وشجعوهم، ولعلنا نذكر صورا مبسطة يتبين منها الملامح الثقافية لعصر النسفي.

فإذا كانت بدايتنا بالعلوم الكلامية نجد أن القرن الخامس الهجري قد حفل بالكثير من الاتجاهات الكلامية، فهناك الأشاعرة، والمعتزلة، والماتريدية، والخوارج، والشيعة، والجبرية، والقدرية، والكرامية، كل يعمل جاهدا على نصرة ما يعتقده بإقامة الأدلة عليه، وبإبطال رأي خصمه، وأحسب أن الحقيقة لا تظهر جلية إلا من خلال تصارع الآراء، وأحسب أيضا أن بيئة مثل هذه تتصارع فيها الاتجاهات الكلامية تخرج الكثيرين من الأفذاذ، **منهم على سبيل المثال:** القاضي عبد الجبار[١] المتوفى سنة ٤١٥هـ، وكان إمام الاعتزال في زمانه، وقدم للمكتبة الكلامية العديد من المؤلفات منها موسوعته الشهيرة في علم الكلام – **المغني وكتاب شرح الأصول الخمسة**، ومنهم عبد السلام بن يوسف القزويني المتوفى سنة ٤٨٢هـ[٢]، وكان من كبار رجال الاعتزال، أمد تلاميذه بتفسير كبير يقع كما قيل في سبعمائة مجلد. ومنهم أبو إسحاق الأسفراييني الأشعري المذهب والمتوفى سنة ٤١٨هـ[٣]، وأبو منصور بن أيوب المتوفى سنة ٤٢١هـ[٤].

---

(١) راجع طبقات الشافعية للسبكي جـ٣ ص ٢١٩م الحسينية بمصر – أولى سنة ١٣٢٤هـ.
(٢) راجع المصدر السابق ص ٢٣٠.
(٣) راجع وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص٦ طبعة القاهرة ١٣١٠هـ.
(٤) راجع تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ٢٤٩ التوفيق بدمشق ١٣٤٧هـ.

وعبد القاهر بن طاهر البغدادي صاحب **أصول الدين**، **والفَرْق بين الفِرَق**. والمتوفى سنة ٤٢٩هـ[١]، وأبو بكر البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨هـ[٢]، وإمام الحرمين الجويني صاحب **الشامل في أصول الدين**، **الإرشاد**، والمتوفى سنة ٤٧٨هـ[٣]. ومنهم الحسين بن خضر النسفي المتوفى سنة ٤٢٤هـ[٤]. ومنهم صاحب **العقائد النسفية** عمر نجم الدين النسفي المولود سنة ٤٦١هـ[٥].

ومنهم بل وعلى رأسهم جميعا الشخصية الجامعة في عمق بين علم الكلام والتصوف والفلسفة أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ[٦]. صاحب كتاب **الاقتصاد في الاعتقاد**، **المنقذ من الضلال**، **وتهافت الفلاسفة**، وغيرها.

وفي جانب الفلسفة تربعت في هذا العصر شخصية فلسفية **تعرضت لمختلف المسائل**، وحرصت على إمداد العقول بالزاد الفلسفي العميق في **الإشارات والتنبيهات**، **والنجاة**، وغير ذلك، وهو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨هـ[٧] وعمر الخيام المتوفى سنة ٥١٥هـ[٨]، وقد قدم للمكتبة الفلسفية مختصرا في الطبيعيات، ورسالة في الوجود، وغيرها.

أما في التصوف فخير من برع في هذا العصر هو الإمام أبو القاسم القشيري المتوفى سنة ٤٦٥هـ[٩]. صاحب **الرسالة القشيرية** التي كان من أهم أهداف تأليفها الدفاع عن أهل السنة والجماعة.

---

(١) راجع طبقات الشافعية للسبكي جـ ٣ ص ٢٣٨.
(٢) راجع المصدر السابق ص ٣، ٤.
(٣) راجع طبقات الشافعية جـ ٣ ص٢٤٩.
(٤) الأعلام للزركلي جـ ٢ ص ٢٥٥ الطبعة الثانية.
(٥) المصدر السابق جـ ٥ ص ٢٢٢.
(٦) شذرات الذهب لابن العماد جـ ٤ ص١٠.
(٧) تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ص ٥٢ وطبقات الحنفية لابن كمال باشا لوحة رقم ٢٥٩.
(٨) الأعلام للزركلي جـ ٥ ص ١٩٤.
(٩) شذرات الذهب لابن العماد جـ ٣ ص ٣١٩.

وممن عاش في هذا العصر أيضا أبو علي الحسن بن علي الدقاق، وأبو عبد الرحمن السلمي، وأبو العباس القصار.

ولا شك أن نظرة متأنية في فكر من تعرضنا لذكر أسمائهم تعطينا دلالة واضحة على أن القرن الخامس الهجري كان حافلا بالعمق الكلامي، والفلسفي والتصوفي، فإذا أضفنا إلى ذلك عقلية ناضجة، متطلعة دائما، محبة للعلم نهمة في البحث عنه، وهي عقلية أبي المعين ميمون النسفي خرجنا بنتيجة مؤداها أن تعمق النسفي في مؤلفاته وخاصة "**تبصرة الأدلة**" لم ينشأ من فراغ، وإنما نشأ من تصارع فكره مع أفكار من عاصرهم، ومن سبقوه، ويتضح هذا جليا في "**تبصرة الأدلة**" حيث يعرض بأمانة كل آراء المخالفين ويشرحها ثم يرد على ما يوجه إليها من اعتراضات، ثم يأتي عليها كدأبه مبينا أدلته في إظهار الحق، معتمدا على العقل، ومستهديا أولا وأخرا بالنقل من القرآن والسنة.

مؤلفات أبي المعين والمصادر التي تحدثت عنها ومكان وجودها:

١ – **تبصرة الأدلة** – وسنتحدث عنها بالتفصيل فيما بعد.

٢ – **التمهيد لقواعد التوحيد** – وقد ذكر في **التبصرة والجواهر المضيئة** وكتاب **أعلام الأخبار، والفوائد البهية، وكشف الظنون، وهدية العارفين، والإعلام ومعجم المؤلفين**، والفهارس العامة للمكتبات.

وتوجد له نسختان بمعهد المخطوطات رقم ٧٤، ٧٥، وهما مصورتان عن استانبول، وثلاث نسخ بدار الكتب رقم ٢٢٩٩١، ٤١، ١٧٢ علم كلام، كما توجد أربع نسخ باستانبول الأولى رقم ١٨٦٦/ ١ أحمد الثالث، والثانية رقم ٢٦٨ جامعة استانبول، والثالثة ٧٢٢ الحميدية، والرابعة ١٢٢١ عاطف أفندي.

٣ – **بحر الكلام** – وقد ذكر في **كشف الظنون، وهدية العارفين، والأعلام ومعجم المؤلفين**، وتوجد له ثلاث نسخ بالأزهر الأولى مخطوطة

رقم ١٣٤٢ ــ أتراك والنسختان الباقيتان **طبعت الأولــى** بتــاريخ ١٣٢٩ بمصر، والثانية بتاريخ ١٣٤٠ بمصر كذلك يوجد بحر الكــلام بمكتبــات استانبول تحت رقم ١٩٨٢ ولي الدين ونسخة ثانية رقــم ١٩٨٣، ونــسخة ثالثة رقم ٥٨٤ سليم أغا توحيد(١).

٤ – تَصَيُّد القواعد في علم العقائد ــ وقد ذكر في **تبصرة الأدلة** ــ وتوجد نسختان له: الأولى رقم ٢٦٨ بجامعة استانبول، والثانية ميكروفيلم رقم ٦٩ بمعهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية.

٥ – **مناهج الأئمة في الفروع** ــ وقد ذكر في كتاب **أعلام الأخبار**، **والفوائد البهية**، **وإيضاح المكنون**، **وهدية العارفين**، **والأعلام**، **ومعجم المؤلفين**، ويوجد تحت اسم مناهج الاقتداء بالأئمة المهتدين باستانبول مكتبة لا له لي رقم ١١٤٧ توحيد.

٦ – **الإفساد لخدع أهل الإلحاد**، وقد ذكر في تبصرة الأدلة، ولم نهتد إليه.

٧ – **إيضاح الحجة في كون العقل حجة**، وقد ذكر في **تبصرة الأدلة**، **وإيضاح المكنون**، **وهدية العارفين** ــ ولم نهتد إلى مكان وجوده.

٨ – **شرح الجامع الكبير** ــ وقد ذكر في كتاب **أعلام الأخبار**، **والفوائد البهية وكشف الظنون**، **وهدية العارفين**، **والأعلام**، **ومعجم المؤلفين**، ولم نهتد إلى مكان وجوده(٢).

---

(١) ويوجد لبحر الكلام للنسفي شرح باسم غاية المرام في شرح بحر الكلام لنور الدين المقدسي الحنفي، وهو مخطوط بالأزهر رقم ٣٢٦ توحيد.

(٢) هذا وقد نسب الزركلي في كتابه الأعلام لأبي المعين النسفي كتاب العالم والمتعلم، والحقيقة أن الكتاب ليس لأبي المعين وإنما هو لأبي حنيفة ودور أبي المعين فيه هو مجرد الرواية. وكذلك نسب إليه البياضي في إشارات المرام والزركلي في الأعلام كتابا باسم العمدة في أصول الدين وقد وجدت الكتاب لعبد الله النسفي المتوفى سنة ٧٢٠هـ وليس لأبي

التحقق من نسبة التبصرة إلى أبي المعين:

بدايةً يكون السؤال الذي يطرح هل حقيقةً خلَّف أبو المعين ميمون النسفي مؤلفا باسم **تبصرة الأدلة أو التبصرة**؟

وللإجابة أخذنا جادين ننقب فيما وقع تحت أيدينا من مؤلفات النسفي، وغيره، وفي كتب التراجم، وفهارس المكتبات، وقد توصلنا بالاستقراء إلى ما يلي: ـــ

أولا: تعود النسفي في بعض مسائله أن يحيل إلى كتاب أو أكثر من كتبه ولهذا وجدناه يُحِسُّ بالإيجاز في كتابه **التمهيد**، فيقول في أكثر من موضوع: إن هذه المسألة فيها كلام كثير ودلائل جمة ذكرت بعضها في كتاب **تبصرة الأدلة**(١).

لكن التداعي يواجهنا بسؤال وهو: ما المخرج؟ ألا يحتمل أن يكون هناك ناحل ناجح هو الذي قال ذلك فأوقعنا في الخطأ.

ولكي نجيب ليس أمامنا إلا استقراء المباحث الكلامية التي ذكرت في كلا الكتابين، ولقد قمت بذلك فاتضح لي أن روح ـــ النسفي وراء كل مبحث بل كل جملة في كلا الكتابين، ووجدت أن كتاب.. **التمهيد** ما هو إلا تلخيص لبعض مباحث **التبصرة** قام به النسفي استجابة لمطلب كما يقول ـــ فقد طلب مني من أزمع ارتقائه إلى أسنى درجة الإمارة، والسياسة أن أكتب له عقيدة من سلف من مشائخ أهل السنة والجماعة وأبين ما كانوا عليه من المذاهب في علم التوحيد... فرأيت الأصوب في

المعين النسفي والكتاب تحت رقم ٧١١ عقائد تيمور ورقم ٣٧٨٣٠ ب عقائد بدار الكتب وهو مخطوط صغير يبدو من مواضيعه أنه تلخيص لتبصرة الأدلة. وقد روي أبو المعين النسفي عن أبي حنيفة رضي الله عنهما بالإضافة إلى كتاب العالم والمتعلم، كتاب الفقه الأبسط ورسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي عالم البصرة. وقد قام مشكورا الشيخ محمد زاهد الكوثري بتحقيق الثلاثة، وقامت مطبعة الأنوار بالقاهرة بطبعهم سنة ١٣٦٨هـ.

(١) راجع التمهيد للنسفي مخطوط رقم ٢٢٩٩١ علم كلام بدار الكتب لوحة ١٣ و، ١٥ ظ، ١٦ ظ، ٣٢ ظ، ٣٣و، ظ.

التدبير، والأوجب في الرأي أن أذكر في كل مسألة ما يحتاج إلى ذكره[١].

ثانيا: ورد ذكر كتاب تبصرة الأدلة صراحة في كل الكتب التي عرفت بالنسفي حتى إن بعضها كان يعرفه بصاحب **تبصرة الأدلة أو التبصرة** كما يتضح ذلك من عرض موجز لبعض هذه الكتب.

فقد **ذكره القرشي المتوفى** سنة ٧٧٥هـ في **الجواهر المضيئة** بالإمام الزاهد مصنف التمهيد وتبصرة الأدلة، وفي نفس المرجع يعرفه بصاحب **التبصرة**، ويعلق الشارح محمد شريف الدين الحنفي بالهامش قائلا: —

تبصرة الأدلة: هو مجلد ضخم للشيخ الإمام أبي المعين... جاء كتابا مفيدا إلى الغاية، ومن نظر فيه علم أن **متن العقائد** لعمر النسفي كالفهرس لهذا الكتاب[٢].

أما ابن قطلوبغا المتوفى سنة ٨٧٩هـ فذكره — بأبي المعين صاحب **التبصرة**[٣].

ويذكره محمود بن سليمان الكفوي المتوفى سنة ٩٩٠هـ بـ — صاحب **تبصرة الأدلة**[٤] — ويقول حاجي خليفة المتوفى سنة ١٠٦٧هـ — إن **تبصرة الأدلة** في الكلام مجلد ضخم للشيخ الإمام أبي المعين... أوله أحمد الله على مننه... جمع فيه ما جل من الدلائل في المسائل الاعتقادية، وبين ما كان عليه مشايخ أهل السنة وأبطل مذاهب خصومهم فجاء كتابا مفيدا إلى الغاية، ومن نظر فيه علم أن **متن العقائد** لعمر النسفي كالفهرس لهذا الكتاب[٥].

---

(١) راجع التمهيد للنسفي لوحة ١.
(٢) الجواهر المضيئة للقرشي جـ ٢ ص ١٨٩، ص ٢٦٧.
(٣) تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٧٨.
(٤) راجع كتاب أعلام الأخبار للكفوي لوحة ١٩٥، ١٩٦.
(٥) كشف الظنون ص ٣٣٧ ويلاحظ أن العبارة الأخيرة نقلها حاجي خليفة من شرح الجواهر المضيئة وهي للشارح محمد شريف الدين الحنفي كما ذكرنا سابقا.

ويعرفه اللكنوي المتوفى سنة ١٣٠٤هـ بـ صاحب كتاب **تبصرة الأدلة وتمهيد قواعد التوحيد**(١).

أما البغدادي صاحب **هدية العارفين** المتوفى سنة ١٣٣٩هـ فيذكر أن ـ من تصانيف النسفي **تبصرة الأدلة** في علم الكلام مجلد كبير(٢).

ويقول الزركلي وكحالة: إن من تصانيف النسفي **تبصرة الأدلة**(٣).

فإذا ما أضفنا إلى ذلك الإحالات التي يقوم بها كمال بن الهمام في **المسايرة**، والبياضي في **إشارات المرام**، وشيخ زاده في **نظم الفرائد** إلى كتاب تبصرة الأدلة خرجنا بنتيجة تؤكد لنا أن أبا المعين النسفي صنف **تبصرة الأدلة**، وهو الذي سماه بهذا الاسم، وأنه من أوثق الكتب المنسوبة إليه.

فإذا حاولنا أن نشك في كل المصادر التي ترجمت لأبي المعين النسفي على أساس أن كل مصدر يأخذ عن سابقه، وجدنا أمامنا دعامة قوية توصلنا لليقين، وتؤكد لنا أن الأحناف كانوا أوفياء في توصيل كتاب **التبصرة** أو **تبصرة الأدلة** إلينا، **وهذه الدعامة** اتصال سند الرواية بأبي المعين، فقد وجدنا كتاب **التبصرة** مُصَدَّرًا في المخطوطة "**ط**"، والمخطوطة "**ز**" بأسماء الرواة ابتداء من ابن الهمام وانتهاء بأبي المعين، وللتأكد قمنا بالتعرف عليهم ونعرض لذلك باختصار.

يطالعنا أول السند ابن الهمام، وهو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد كمال الدين، الشهير بابن الهمام السكندري(٤) المتوفى سنة ٨٦١هـ، وهو عالم جليل وإمام في البحث من مؤلفاته **التحرير في الأصول**، وكتاب **المسايرة في علم الكلام**، وقد

---

(١) الفوائد البهية للكنوي ص ٢١٦.
(٢) هدية العارفين جـ ٢ ص ٤٨٧.
(٣) الأعلام جـ ٨ ص ٣٠١، ومعجم المؤلفين لكحالة جـ ١٣ ص ٦٦.
(٤) راجع الفوائد البهية للكنوي ص ١٨٠.

تفقه على سراج الدين المعروف بقارئ **الهداية**.

وسراج الدين هذا هو الثاني في سند الرواة، وهو عمر بن علي بن فارس الكناني[١]، فقيه حنفي من أهل الحسينية بالقاهرة انتهت إليه رياسة الأحناف في زمنه، وقد تلقى العلم على علاء الدين السيرافي، وقرأ عليه **الهداية**.

وعلاء الدين السيرافي[٢] هو الثالث في السند توفى سنة ٧٩٠هـ، وأخذ العلم عن جلال الدين الكرلاني.

الرابع من رواة **تبصرة الأدلة**، وهو السيد جلال الدين بن شمس الدين الخوارزمي الكرلاني[٣] شارح **الهداية** عالم فاضل، أخذ العلم عن عبد العزيز البخاري.

والأخير هو الخامس في سند الرواة.

وهو علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري[٤]، وهو إمام في الفقه، والأصول وله كشف البزدوي، **وشرح أصول الفقه**، وشرح على الهداية، أخذ العلم عن عمه محمد المرغيناني، وحافظ الدين الكبير.

وحافظ الدين الكبير هو السادس في السند، وهو محمد بن محمد بن نصر[٥] الإمام حافظ الدين توفى سنة ٦٩٣هـ، وقد كان إماما زاهدا متقيا جامعا لأنواع العلوم، تفقه على شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردي[٦]، وهو السابع في السند متصلا من رواة التبصرة، وقد نعت بشمس الدين. يقول صاحب **الجواهر المضيئة**: إنه أستاذ الأئمة على الإطلاق رحل إلى ما وراء النهر، وتفقه بسمرقند

---

(١) الأعلام للزركلي جـ ٥ ص٢١٩.
(٢) الفوائد البهية للكنوي ص ١٤٤.
(٣) المصدر السابق ص ٥٨.
(٤) الجواهر المضيئة للقرشي جـ ١ ص ٣١٧.
(٥) الجواهر المضيئة جـ ٢ ص ١٢١.
(٦) الجواهر المضيئة جـ ٣ ص ٨٢.

على شيخ الإسلام المرغيناني صاحب **الهداية** وبرع في معرفة المذهب، وإحياء علم الأصول، والفقه توفى سنة ٦٤٢هـ.

والمرغيناني هو الثامن في السند متصلا من رواة **التبصرة**، واسمه برهان الدين أبو الحسن على بي أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني(١)، كان إماما فقيها جامعا للعلوم، من تصانيفه **المنتقى، ونشر المذهب، والهداية**. وتفقه على مشاهير الأئمة مثل نجم الدين عمر النسفي، وضياء الدين محمد بن الحسين. والأخير هو التاسع في السند.

واسمه ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر اليرسوخي(٢)، وقد تفقه على علاء الدين السمرقندي.

وعلاء الدين السمرقندي هو تلميذ أبي المعين النسفي، وهو أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي(٣). تفقه على الإمام أبي المعين النسفي بل هو أوثق تلاميذ أبي المعين، ومن مؤلفاته **ميزان الأصول في نتائج العقول**.

وأحسب أن اتصال سند الرواة بدءًا بعلاء الدين السمرقندي، وانتهاءً بكمال الدين بن الهمام يؤكد لنا أن التبصرة كتاب وثيق الصلة بمؤلفه أبي المعين.

مكانة التبصرة بين كتب النسفي:

إذا ما حاولنا بعد ذلك أن نبين ترتيب **التبصرة** بين مؤلفات النسفي الأخرى. وجدنا أنفسنا أمام ثلاثة كتب يفردها النسفي بمسائل محددة ويحيل إليها في كتاب **التبصرة** وهي: كتاب **الإفساد لخدع أهل الإلحاد**، وكتاب **تصيد القواعد في علم الكلام**، وكتاب **إيضاح المحجة**، ويعني هذا أن الكتب المذكورة صنفت قبل التبصرة(٤).

---

(١) الفوائد البهية ص ١٤١.
(٢) الجواهر المضيئة جـ ٢ ص٥١.
(٣) المصدر السابق جـ ٢ ص ٢٤٣.
(٤) يقول أبو المعين في التبصرة ص ٨٨٥: وقد بينا بطلان القول بعصمة الإمام في كتابنا المصنف في الرد على الباطنية المترجم كتاب الإفساد لخدع أهل الإلحاد.

أما **التمهيد، وبحر الكلام** فيبدو للمتأمل فيهما أنهما مختصران لبعض المسائل التي تحدث عنها النسفي في موسوعته "**التبصرة**"، ومن المرجح أنهما كتبا بعد التبصرة، لإفهام الناس عقيدة أهل السنة والجماعة باختصار، ومما يؤكد ذلك أن النسفي في **التمهيد** كثيرا ما كان يحيل إلى **التبصرة** كما أشرنا قبل ذلك[١].

وكذا في **بحر الكلام**، ويظهر للمتأمل فيه أنه مختصر لبعض مسائل **التبصرة**[٢].

أما باقي الكتب المنسوبة إلى أبي المعين التي سبق الإشارة إليها فهي في الفروع، ولسنا في حاجة إلى وضعها في ترتيب خاص بالنسبة **للتبصرة**.

ونخلص من هذا أن تبصرة الأدلة من أوثق الكتب التي كتبها أبو المعين النسفي، وأشملها للمباحث الكلامية وأضخمها حجما.

أما باقي كتبه فهي تلخيصات لبعض ما تناوله كتاب **التبصرة**.

تبصرة الأدلة[٣]

تسميته وقيمته

معلوم أن مؤلف أي كتاب في أي علم من العلوم لكي يكون صادقا مع نفسه ومع من يكتب لهم، عليه أن يتخير لمؤلَّفه الاسم الذي يطابق المسمى.

وبهذا المفهوم: كان النسفي صادقا مع نفسه، ومع من كتب لهم حينما سمى كتابه ــ **تبصرة الأدلة** ــ فالكتاب موسوعة كلامية ضخمة لا تمثل فكر الماتريدية فحسب، بل تقدم بأمانة وصدق الكثير من فكر وأدلة كل الذين شغلوا أنفسهم بالدفاع

---

(١) راجع التمهيد للنسفي اللوحات ١٣و، ١٥ ظ، ١٦ ظ، ٣٢ ظ، ٣٣ ظ ــ مخطوط رقم ٢٢٩٩١ علم كلام بدار الكتب.

(٢) بحر الكلام للنسفى ص ١٥ ــ ١٦ ــ ٢٨ ــ ٢٩ ــ ٤٠ ــ ٦١ ــ ٦٣ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩هـ.

(٣) في القاموس ــ بصر بمعنى علم، والتبصر بمعنى التأمل والتعرف، والتبصير والتبصرة بمعنى التعريف والإيضاح، والأدلة جمع دليل، والدليل هو الهادي والمرشد والكاشف. راجع: لسان العرب ومختار الصحاح والمصباح المنير.

عن العقيدة أو تحدثوا فيها إيجابا أو سلبا مثل: الأشاعرة، والمعتزلة، والكلابية، والجهمية، والقدرية، والخوارج، والشيعة، واليهود، والنصارى.

والنسفي حينما يقدم أدلة من يسميهم خصوما لا يحاول أبدا أن يبتر الدليل بل يلزم نفسه في كثير من الأحايين بعرض دليل خصمه كما هو موجود في كتبهم ملتزما الحرفية أحيانا في النقل، والمعنى أحيانا أخرى. ليس هذا فحسب بل يشرح الدليل بفكر ولسان خصمه كما فعل معاصره الغزالي فتحسبه معتزليا في عرض أقوال المعتزلة، أشعريا كذلك مع الأشاعرة، خارجيا كذلك مع الخوارج، ويبحث ويوضح كل الاعتراضات التي يمكن أن توجه لأدلتهم، ويرد عليها بلسانهم، فإذا ما حسبته قد أسلم القياد لهم، انبرى ليقدم صورة نيرة ومشرقة للفكر الإسلامي، هادما أدلة خصمه بالعقل والنقل، مستخدما جل مناهج المشتغلين بعلم الكلام، مبينا أدلته، شارحا لها، ومظهرا لكل الاعتراضات والنقوض التي توجه إليها ثم رادا بالعقل والنقل على أي اعتراض.

النسفي إذًا يقدم الأدلة التي ترشد وتكشف، ترشد إلى الحقيقة، وتكشف عن جوانب الوهاء في أدلة الخصوم، وهو في هذا الجانب لا ينطلق من فراغ، وإنما ينطلق من علم شامل وكامل بما يقوله خصمه، معتمدا على عقيدة راسخة، وخلفية ثقافية متينة.

ولعل هذا ما عناه النسفي بتسميته لكتابه ـ **تبصرة الأدلة** ـ فهو عن تأمل وروية وعلم، يختبر الأدلة ليكشف عن الحقيقة، ويهدي إلى الصواب، وليوضح ما يرتكز عليه أهل السنة والجماعة، وخاصة الماتريدية التي ينتسب إليها.

تبصرة الأدلة

أولا: بعض المصادر التي تحدثت عنه:

١ – **الجوهر المضيئة** للقرشي ـ **الفوائد البهية** للكنوي ـ **تاج التراجم** لابن قطلوبغا ـ **كتائب أعلام الأخبار** للكفوي ـ **كشف الظنون** لحاجي خليفة ـ **هدية العارفين** للبغدادي ـ **المسايرة** لابن الهمام ـ **إشارات المرام** للبياضي ـ

نظم **الفرائد** لشيخ زاده ــ **الكفاية من البداية في الهداية** للصابوني ــ **التمهيد** لأبي المعين النسفي ــ **الأعلام** للزركلي ــ **معجم المؤلفين** لكحالة ــ **العقائد النسفية** لعمر نجم الدين النسفي ــ **شرح المقاصد** لسعد الدين التفتازاني.

٢ – فهارس مكتبة البلدية بالإسكندرية ــ فهارس معهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية ــ فهارس دار الكتب المصرية ــ مكتبة طلعت الملحقة بدار الكتب ــ فهارس المكتبة الأزهرية ــ فهارس استانبول.

ثانيا: مكان وجود نسخ تبصرة الأدلة، وتاريخ كل منها ورقمها:

١- مكتبة نور عثمانية باستانبول تحت رقم ٢٠٩٧ علم كلام.

٢- المكتبة العمومية باستانبول تحت رقم ٣٠٦٣ علم كلام.

وهذان المخطوطان حاولت بالطرق الرسمية، والاتصالات الشخصية تصويرهما أو معرفة تاريخ كتابة أي منهما فلم أتمكن.

٣- مكتبة بلدية الإسكندرية تحت رقم ٧٧٩ بــ وتاريخ نسخها سنة ٦٥٩هـ توحيد.

٤- معهد المخطوطات تحت رقم ٥٧ علم كلام ميكروفيلم لنسخة البلدية، وقد قمت بقراءة نسخة البلدية ومقارنتها بالميكروفيلم المأخوذ لها، وبعد التأكد من مطابقتهما طلبت تصويرها وقام المعهد بتصويرها لي.

٥- مكتبة طلعت تحت رقم ٥٦٤ علم الكلام وتاريخ نسخها سنة ١١١٩هـ.

٦- مكتبة دار الكتب تحت رقم ٤٢ علم الكلام وهي مجهولة التاريخ.

٧- المكتبة الأزهرية تحت رقم ٣٠١ توحيد وتاريخ نسخها سنة ١١٢٩هـ.

٨- مكتبة دار الكتب نسخة ثانية تحت رقم ١٠م توحيد وتاريخ نسخها سنة ١١٣٦هـ.

٩- المكتبة الأزهرية نسخة ثانية تحت رقم ٤٢٠٨ توحيد وتاريخ نسخها سنة ١٣٦٧هـ.

ثالثا: وصف لمخطوطات التبصرة:

لما كانت المخطوطة الموجودة ببلدية الإسكندرية والتي قام المعهد بتصويرها لي هي أقدم المخطوطات التي وقعت تحت يدي تاريخيا، وأصحها، فقد اعتبرتها أصلا ورمزت لها بالحرف "ب"، يليها في الترتيب التاريخي والصحة نسخة طلعت وقد رمزت لها بالحرف "ط"، فنسخة دار الكتب المجهول تاريخ نسخها، والتي هي قريبة الشبه بالأصل وقد رمزت لها بالحرف "د"، فنسخة الأزهر الأولى، وقد رمزت لها بالحرف "ز".

أما النسختان ١٠م بدار الكتب، ٤٢٠٨ بالمكتبة الأزهرية فقد كان رجوعي إليهما للتأكد والاستيضاح، ولهذا فقد اعتبرتهما نسختين ثانويتين، وقد دفعني لذلك حداثة نسخهما أولا، وثانيا الشبه القوي بين النسخة ط ــ و١٠م، ومن ناحية أخرى فقد نص ناسخ النسخة الثانية، بالأزهر على نقلها من النسخة ٣٠١ بالأزهر، وعلى هذا فإن النسخ التي اعتمدت عليها اعتمادا كاملا هي ب، ط، د، ز.

لما كان الأصل "ب" عبارة عن مجموعة من اللوحات بدأت بكلام النسفي مباشرة ولم يوضع بها فهارس وكذلك كانت نهايتها. بينما زودت النسختان ط، ز بفهارس من وضع الناسخين، فقد اعتبرت الفهارس خارجة عن المخطوط وابتدأت في الرمز بمثل ما ابتدأ النسفي في النسخة الأصلية، كما هو مبين في التحقيق.

١- المخطوط "ب" تحت رقم ٧٧٩ ب ميكروفيلم رقم ٥٧ علم كلام ورقم التصوير ف ٢٥٥ من ١٤٧ وقد تم نسخها في بخاري في يوم السبت التاسع من شهر ذي الحجة سنة ٦٥٩هـ وناسخها هو محمد بن الحسن بن الحسين، والمخطوطة من القطع الكبير، وتقع في ٢٠٥ لوحة وعدد كراساتها ٢١ كراسة، كل كراسة، تقع في ١٠ لوحات ماعدا الأخيرة فهي ٥ لوحات فقط وقياس اللوحة ١٩× ٣٠سم وعدد أسطر كل قسم من اللوحة ٢٩ سطرا، وتتراوح كلمات السطر

الواحد بين ٢٠، ٢٢ كلمة، وقد كتبت بخط دقيق جدا، يدفع قارئه إلى المعاناة الشديدة، وكثيرا ما كان الناسخ يتغاضى عن وضع النقط، أو يكتفي بنقطة واحدة لتدل على الباء أو الياء أو النون أو التاء أو الثاء، وكذا الفاء أو القاف على سبيل المثال ـــ ثم نعول بكن وجود النكوبن ـــ "لعل" ببطلانها نعول باطل، أقاويل، تائث، لسفيد، الحامعوب، السح ـــ كذا كان يسهل الهمزات دائما فيكتب مثلا ـــ أسولة بدلا من أسئلة ـــ وأشيا بدلا من أشياء، وكان يقوم باختصار بعض الكلمات مثل ـــــ م أي ممنوع، ح أي حينئذ، رح أي رحمة الله، وممت أي ممتنع، الظ أي الظاهرة، لا يخ أي لا يخلوه وغير ذلك.

وقد كان يسهو أثناء النقل فيضع ما نسيه في الهامش مذيلة بكلمة "صح". وبالنسخة رطوبة في بعض اللوحات أثرت لدرجة طمس الكثير من الكلمات، وقد أثبتها بمعرفة السياق، وبقية النسخ الأخرى، أما بالنسبة للسقط فهو قليل، وقد أشرت إليه في موضعه واضعا الساقط في مكانه بين قوسين ومشيرا إليه بالهامش.

هذا وأثناء المقارنة وجدت اضطرابا في ترتيب أقسام بعض اللوحات فمثلا اللوحات ٧٠، ٧١، ٧٢ بعد أن ينتهي من وجه اللوحة ٧٠ ينتقل إلى ظهر ٧١، وقد استمر الاضطراب في ترتيب وجهي كل لوحة من اللوحات الثلاث، وكذا انتقل من وجه اللوحة ٧٧ إلى ظهر اللوحة ١٠٦، ومن وجه اللوحة ٨٤ إلى ظهر اللوحة ٨٥ وبعد أن انتهى من وجه ٨٥ عاد إلى ظهر ٨٤، وبعد أن انتهى من وجه اللوحة ٩٦ عاد إلى ظهر اللوحة ٧٧، وبعد أن انتهى من وجه اللوحات ١٠٦ عاد إلى ظهر ٩٦.

وقد تبين لي بمقارنة النسخ الأخرى، وبمعونة السياق أن هذا الاضطراب يرجع إلى التصوير وأن الأصل ببلدية الإسكندرية خال من هذه الاضطرابات وقد أبلغت المسئولين بالمعهد بذلك، وقمت أنا بترتيب اللوحات في المصوَّر الذي تحت يدي، وقد أشرت إلى ذلك في موضعه من التحقيق.

هذا وقد ختمت المخطوطة بهذه العبارة ــ يتملكه العبد الفقير إلى الله أبو بكر أغا وتم الفراغ من تسويد هذه النسخة المباركة المأمونة، المقبولة في يوم السبت التاسع من شهر ذي الحجة ساعة انفجار الصبح سنة تسع وخمسين وستمائة في بلدة بخاري.... على يدي العبد الضعيف... محمد بن الحسن بن الحسين غفر الله له ولوالديه.

٢- مخطوطة "طلعت" والتي رمزت لها بالحرف "ط" تحت رقم ٥٦٤ علم الكلام وقد انتهى من نسخها في يوم الأحد من شهر جمادى الآخرة سنة ألف ومائة وتسع عشرة بخط أحمد بن حسن الدهشاوي، وسماع لمحمد بن محمد بن السابق الحنفي، وقد كتبت بقلم معتاد، وتبلغ لوحاتها ٢٥٠ لوحة ومسطرتها ٢٣ سطرا، في حجم كبير، وبأولها فهرس يشمل اللوحة ١، ووجه اللوحة ٢، وقد اعتبرت بدايتها ظهرا اللوحة ٢، وأولها مُحلًّى بمداد من الذهب وباقيها مجدول بالمداد الأحمر، وبها بعض تعليقات في الهامش، وقد اشتركت مع المخطوطة "ز" في كثير من السقط كما هو مبين في التحقيق، وكذا اشتركت معها في وضع الفهارس وفي ذكر سند الرواة عن النسفي.

٣- مخطوطة دار الكتب رقم ٤٢ وقد رمزت لها بالحرف "د" وهي قريبة الشبه بالنسخة "ب" فليس بها فهارس، ويقل فيها السقط ويزداد فيها الإعجام، وتسهيل الهمزات، لكنها ليست منقولة عن "ب" للاعتبارات الآتية:

ه-ما سقط في "ب" لم تشترك معه "د" إلا في القليل وما سها عنه الناسخ في "ب" وذكره في الهامش أحيانا كثيرة يسقط من "د" نهائيا.

والمخطوطة "د" تقع في ٥٢٤ لوحة من القطع المتوسط، وكل قسم من اللوحة يضم ١٩ سطرا بخط واضح جميل، والمخطوطة مجلدة بجلد أفرنكي، مذهب في وسطه، وفي نهايتها وردت هذه العبارة ــ بلغت مقابلته على يد فقير ربه إبراهيم أفندي الحنفي الأزهري عفي عنه ــ، ولقد حاولت التعرف على إبراهيم الحنفي

المذكور لمعرفة تاريخ نسخها فلم أصل إلى شيء، ولهذا فقد اعتبرت هذه النسخة مجهولة التاريخ.

٤- مخطوطة المكتبة الأزهرية ورمزت لها بالحرف "ز"، وتوجد تحت رقم ٣٠١ خاص توحيد، وتقع في ٣٨٣ لوحة، ومقسمة إلى تسع وثلاثين كراسة، كل كراسة بها عشر ورقات إلا الأخيرة فهي ثلاث ورقات فقط، ويشتمل كل قسم في اللوحة على خمسة وعشرين سطرا، والمخطوطة من القطع الكبير، وقد كتبت بخط مقروء إلا أن ناسخها كثيرا ما كان يسهو ولهذا كثر فيها السقط ومقاسها ١٥× ٢١سم وقد اشتركت " ط "، "ز" في سقط بلغ أكثر من لوحة بدأ باللوحة ٦٤ ظهر "ط" بمقابلة اللوحة ٩٥ ظهر "ز" وبدأ في كليهما عند كلمة محددة وانتهى أيضا مما يشير إلى أن النسخة "ز" نقلت عن النسخة "**ط**" أو نقلتا عن نسخة لم تقع تحت يدي.

وقد زودت "ز" بفهرس لمسائل الكتاب بلغ سبع لوحات، وقد كتبت في أول كل كراسة العبارة التالية ــ وقف على طلبة العلم بالأزهر بخزانة الدمنهوري ــ بخط رديء إلا أنه مقروء، وقد وافق الفراغ من كتابة النسخة شهر شوال سنة ألف ومائة وتسع وعشرين هجرية.

٥- المخطوطة رقم ١٠م بدار الكتب، وعدد لوحاتها ٣٨٧ لوحة من الحجم الكبير، وفي ظهر اللوحة واحد فهرس، أما وجهها فقد كتب فيه ما يلي: "كتاب **تبصرة الأدلة** لسيف الحق أبي المعين النسفي في أصول الدين على طريقة الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي، ويلي ذلك دعاء ثم سند الرواة عن أبي المعين، وبلغ عدد أسطر كل قسم من اللوحات ٢٣ سطرا، وقد وافق الفراغ من كتابتها في اليوم التاسع عشر من رجب سنة ألف ومائة وست وثلاثين هجرية، وناسخها عبد الفتاح جاد المولى أبو الفتح الدلجي.

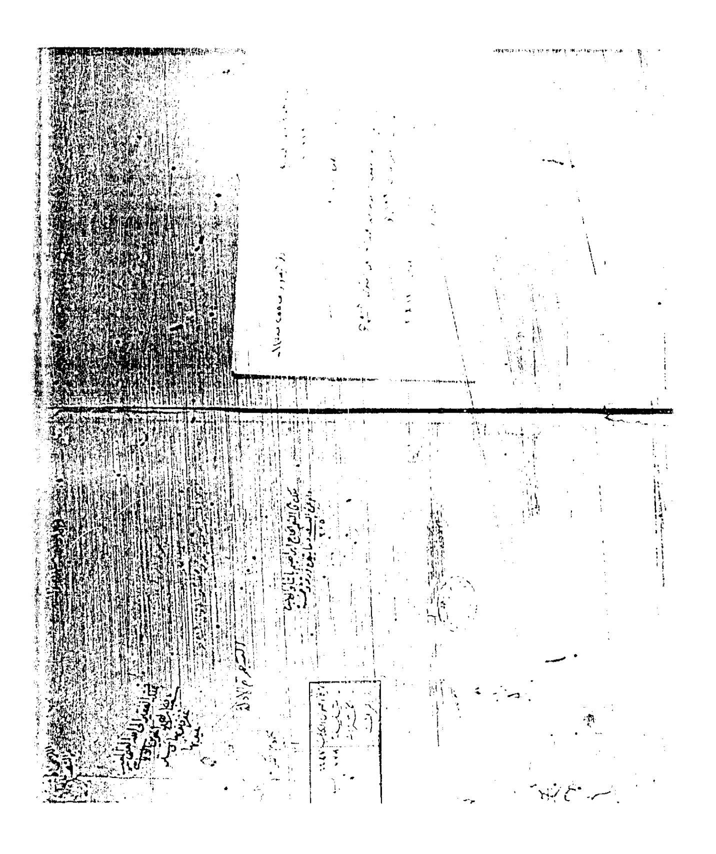
٦-نسخة الأزهر الثانية تحت رقم ٤٢٠٨ توحيد، وتقع في مجلدين يبلغ عدد لوحات المجلد الأول ٤٠١ لوحة، والمجلد الثاني ٣٤٢ لوحة وهي حديثة جدا حيث كتبها محمد قناوي الموظف السابق بمكتبة الأزهر سنة ١٣٦٧هـ، وهي منقولة عن نسخة الأزهر الأولى، وزاد الناسخ في السقط، وقد بلغ عدد أسطر كل قسم من اللوحات ٢١ سطر وهي مقاس ٢٦سم.

وقد اعتبرت النسختين الأخيرتين ثانويتين، لما أشرت إليه قبل ذلك، وكان الاعتماد الكامل على النسخ "**ب**"، "**ط**"، "**د**"، "**ز**".

صور لمخطوطات كتاب "التبصرة"

وهي سبع صور للمخطوط رقم(٥٧)- توحيد

(٤) صور من الأول، و(٣) صور من آخر المخطوط



الصورة الأولى

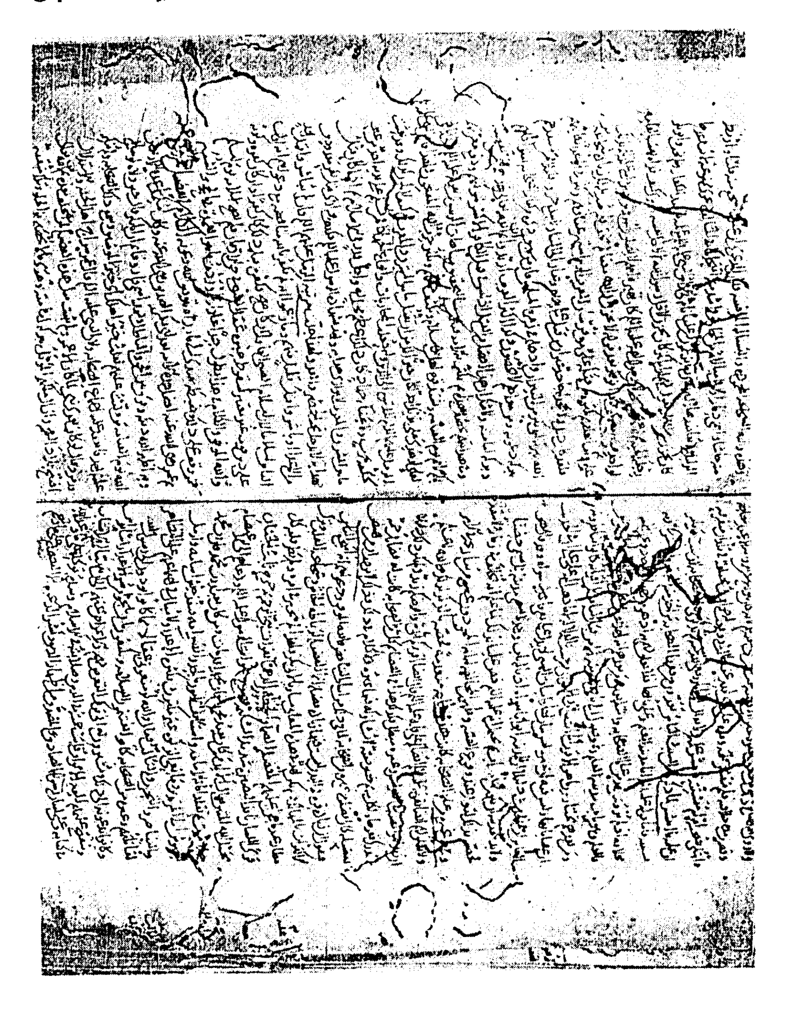
الصورة الثانية

الصورة الثالثة



الصورة الرابعة

الصورة الخامسة



الصورة السادسة

الصورة السابعة

منهجي في تحقيق " تبصرة الأدلة"

أولا: لما كانت النسخ التي عثرت عليها لكتاب **تبصرة الأدلة** هي ست نسخ كما أشرت إلى ذلك فقد قمت بترتيبها تاريخيا حسب ما هو مثبت في كل نسخة، وقد تبين لي أن النسخة رقم ١٠ بدار الكتب، والنسخة الثانية بمكتبة الأزهر نسختان كتبتا حديثا ولهذا كان رجوعي إليهما قليلا. أما النسخ الأربعة فترتيبها كالآتي:

١- نسخة بلدية الإسكندرية وقد رمزت لها بالحرف "ب" وقمت بتصويرها باعتبار أنها الأقدم واعتبرتها أصلا.

٢- نسخة "طلعت" وقد رمزت لها بالحرف "ط".

٣- نسخة "دار الكتب" وقد رمزت لها بالحرف "د".

٤- نسخة "الأزهر" وقد رمزت لها بالحرف "ز".

وقد تبين لي أن النسخة "د" قريبة جدا من النسخة "ب"، وكذا النسخة "ز" قريبة جدا من النسخة "ط" وقد أشرت إلى ذلك في التحقيق.

ونظرا لأن النسخة الأصلية "ب" مجموعة من اللوحات فقد جعلت القسم الأول من اللوحة وجها ورمزت له بالحرف ــ و ــ.

وجعلت القسم الثاني من اللوحة ظهرا ورمزت له بالحرف ــ ظ ــ وكذلك اعتبرت كل ورقة في النسخ الأخرى لوحة مستقلة تتكون من وجه ورمزت له بالحرف ــ و ــ وظهر ورمزت له بالحرف ــ ظ ــ.

ثانيا: التزمت في الكتابة بقواعد الإملاء المعاصرة، وترتب على هذا وضع النقط التي يغلب تركها في كل النسخ التي اعتمدت عليها، وكذا الهمزات.

ثالثا: التزمت بوضع علامات الترقيم، وتقسيم النص قدر الطاقة إلى فقرات حتى تتيسر قراءته.

رابعا: قمت بوضع عناوين لكثير من فقرات النص حتى يتيسر للقارئ متابعة المؤلف في عرضه لرأيه وآراء الآخرين وقمت بوضعها بين معكوفين دون أي إشارة لكثرتها، أما ما وضعته من عناوين في الأصل فقد حصرتها بين قوسين مشيرا إلى ذلك.

خامسا: قمت بتصحيح الأخطاء الإملائية، والنحوية التي وردت بالنص ولم أشر إلى ذلك إلا في القليل، وكذلك تنظيم الكلمات في أبيات الشعر التي كان بقاؤها على حالها يؤدي إلى الإخلال بالمعنى والوزن.

سادسا: كثيرا ما كان الأصل يضع عبارات بالهامش هي من وضع المؤلف إلا أن الناسخ غفل عنها أثناء النقل، وكنت أتأكد من ذلك بالرجوع إلى النسخ الأخرى فكنت أضمها في مكانها من صلب النص مشيرا إلى ذلك بالهامش، كذلك كنت أضع الجمل أو الكلمات التي تسقط من أي نسخة بين قوسين كبيرين مشيرا إليها بالهامش، وكذا الزيادات التي ترد في بعض النسخ أقوم برفعها مشيرا إلى ذلك.

سابعا: وضعت الآيات القرآنية، بين قوسين منجمين، والأحاديث النبوية بين قوسين مزدوجين، وقمت بتحديد مكان كل آية ذاكرا اسم السورة ورقمها في المصحف ورقم الآية أما بالنسبة للأحاديث النبوية والقدسية فقد قمت بتخريجها معتمدا على الكتب الصحيحة في الحديث مثل: البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجة والنسائي وأبي داوود ومسند الإمام أحمد، وأثبت النص بلفظه إذا وجدت النسفي يرويه بالمعنى، وذكرته بالهامش إذا تغيرت صورة المتن مع تغير السند.

ثامنا: وردت عبارات مثل: قال الإمام أبو المعين أو قال الإمام الأجل أبو المعين أو قال أبو المعين النسفي – رحمه الله – في النسخ كلها، وهي من وضع الرواة عن أبي المعين، وقد قمت برفعها إلى الهامش مشيرا إلى ذلك في موضعه ليستقيم السياق.

تاسعا: لم أتدخل في النص إلا بالقدر الذي يضعه في موضعه الصحيح، ولهذا حرصت كل الحرص أن لا أترك أي خطأ في النص القرآني أو الحديث

الشريف أو الشعر أو السياق العام للنص، وأن لا أسجل إلا الصحيح مشيرا إلى الخطأ بالهوامش.

عاشرا: قمت بالمقارنة الدقيقة والمتأنية بين كلام النسفي في **تبصرة الأدلة**، وبين مؤلفاته الأخرى التي وقعت تحت يدي، وكذا مؤلفات أبي حنيفة الكلامية، مثل: **العالم والمتعلم**، **والفقه الأبسط**، **والفقه الأكبر**، ورسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي، وبعض مؤلفات أبي منصور الماتريدي مثل كتاب **التوحيد**، وتأويلات أهل السنة. وكان الهدف من ذلك الوقوف الأمين على صحة النص.

حادي عشر: حاولت قدر الإمكان بما تيسر أمامي من مراجع أن أبين اسم الشاعر المتروك.

ثاني عشر: عرفت بالأعلام والفرق الكلامية والمذاهب الفلسفية والتي وجدت بكثرة في **التبصرة** ــ فيما عدا النادر منها والتي لم أهتد إليها ــ ولقد اتبعت في ذلك الرجوع إلى أقدم المصادر الأصلية، ثم الذي يأتي بعدها وهكذا، وعلى سبيل المثال بالنسبة للأعلام فقد كنت أحدد الاسم والكنية واللقب والتاريخ الموثوق فيه ميلادا أو وفاة، وأشهر أقوال العلم ثم بعض كتبه إن وجدت. وبالنسبة للفرق فقد حاولت التعريف بها نشأة ونموا وأشهر آراء كل فرقة أو مذهب، كذلك قمت بشرح ما غمض من الألفاظ أو المصطلحات.

ثالث عشر: حددت قدر الاستطاعة من يعنيهم النسفي ببعضهم أو البعض أو أحدهم وغير ذلك ذاكرًا المرجع الذي ذكر منه التحديد، كذلك حددت الأماكن التي يحيل إليها النسفي وخاصة في داخل **التبصرة**.

رابع عشر: استوثقت من الآراء التي يناقشها النسفي لغيره من أشاعرة أو معتزلة أو غيرهما، وحددت ذلك من مصادر أصلية إذا استدعى الأمر ذلك.

خامس عشر: في الموضوع الواحد كنت أشير في بعض النقاط إلى أوجه

التباين محيلا إلى بعض الكتب، وفي نهاية كل موضوع أحيل القارئ إلى كتب كلامية تتحدث في نفس الموضوع ذاكرا بداية الصفحات ونهايتها ليقف بنفسه على أمانة النسفي وعمق فكره.

سادس عشر: قمت بتقسيم النص إلى أبواب، والأبواب إلى فصول، وألحقت بذلك عناوين لكثير من الفقرات، وقد ألحقت بالنص في نهايته فهرسا مفصلا.

منهج النسفي في كتابه "تبصرة الأدلة"

لما كان هدف النسفي من تأليف كتابه **تبصرة الأدلة** هو بيان الحق الذي يتمثل في آراء أهل السنة والجماعة، وإبطال مذاهب الخصوم، فقد حدد منهجه فيما يلي:

١- تحديد مجال المناقشة.

٢- بيان آراء أهل السنة والجماعة وخاصة الماتريدية التي ينتمي إليها.

٣- بيان آراء الخصوم، ومناقشتها.

٤- ذكر أدلة أهل السنة والجماعة العقلية والنقلية.

٥- الإعراض عن الاشتغال بالأدلة الدقيقة.

٦- التوسط في العبارة بين الإطناب والإشارة.

ولنا كلمة في هذا المنهج:

أولا: أن النسفي يعتبر الماتريدية هم أهل السنة والجماعة فقط، وهذا خروج عن الحقيقة ثم هو لكي يبطل مذاهب الخصوم، كان يسهب لدرجة كبيرة فيعرض رأي خصمه ثم يشرحه بمفهوم الخصم، ويقيم الأدلة التي تدعم هذا الرأي، ويبين ما يمكن أن يوجه إلى كل دليل من أدلة الخصوم من اعتراضات، وما يعتريه من شبه، ويرد عليها بلسان الخصم، فإذا ما حسبته قد ركن إلى أدلة الخصوم، انبرى مناقشا كل الأدلة، موجها سهام العقل إليها، مستخدما في الغالب السبر والتقسيم، مبينا ما

اعتمدوا عليه من وهن أوقعهم في ضلال، وهو حينما يناقش خصما لا يعتمد على الآراء الكلية فحسب، فالمعتزلة مثلا لهم آراؤهم التي تجمعهم كمعتزلة ثم لهم أفرادهم **كالجبائي، والقاضي عبد الجبار، والخياط، والكعبي** وغيرهم، فهو يناقش الكليات، فإذا ما أبطلها انبري لرأي كل واحد منهم يذكره، وفي كثير من الأحيان يعرض رأي الخصم بلفظه وأحيانا أخرى بمعناه، وهو ينص على ذلك، وهذه أمانة علمية يتمتع بها شيخنا، وبعد أن يفعل بالرأي ما قلنا سابقا يبطله مثبتا الحق المتمثل في مذاهب أهل السنة والجماعة.

ثانياً: لم يكن النسفي ملتزما بقوله الذي شرطه على نفسه من الإعراض عن الاشتغال بالأدلة الدقيقة، ويتبين ذلك لقارئ **التبصرة** حيث نراه يجري وراء كل كلمة أو دليل يقول به الخصم ليفنده، ويبطله معتمدا على العقل أولا وملتزما بالنص من القرآن والسنة ثانيا، وعلى تمكنه في اللغة العربية وعلم أصول الفقه ثالثا[١].

ثالثا: أنه في تواضع العلماء يقول: إنه ليس من أهل الصناعة، ولا أدري من يكون من أهل الصناعة إذا لم يكن هو من أهلها؟! فحقيقة نحن أمام موسوعة كلامية تعرض لجل مسائل علم الكلام، وتتعرض لكل آراء الخصوم بالشرح والتفنيد، ويدير فيها النسفي الحوار بنفس الطرق التي أدار بها عمالقة علم الكلام مثل: **الأشعري، والباقلاني، والجويني، والغزالي، والماتريدي.** واضعا نصب عينيه النص من القرآن الكريم، والسنة المطهرة، فهو أبدا لا يخضع النص للعقل، كما يفعل المعتزلة، وإنما يوجه الكلام أولا بالعقل الذي يرتكن إليه الخصم، ويجعله أساسا في مناقشاته، وكلما وضح مسألة ذكر النص الذي يقول بذلك دون مواربة أو تأويل، فإذا ما لاح له نص ظاهره يصطدم بالعقل. اتخذ أحد أمرين إما:

الإيمان المطلق بالنص، وتفويض ما يراد به إلى الله سبحانه وتعالى كما فعل السلف.

---

(١) راجع مبحثي كلام الله والأسماء والأحكام.

أو تأويل النص بما يتمشى مع النصوص الأخرى ويكملها، محافظا بذلك على شمولية القرآن الكريم، والحديث الشريف.

رابعا: لا يأخذ النسفي بقياس الغائب على الشاهد، إلا إذا وجدت علة مشتركة تلازمهما في جميع الأحوال، دون أن تنفك عن أي منهما(١).

خامسا: في التبصرة أعمل النسفي عقله في إقامة الأدلة، والرد على الشبه، والاعتراضات، وكان هذا دأبه. يصدر العقل ليمهد للأخذ بالنص القرآني أو الحديث الشريف، فيما عدا مبحث الرؤية، فقد صدر النقل قائلا ــ إنه كان من الأجدي الاستدلال بالعقل ــ كما هو منهجه ــ ثم يتأيد ذلك بالنقل ــ إلا أنه قدم الأدلة السمعية لما فيها من ثبوت الرؤية وجوازها جميعا.

ولقد كان النسفي مقنعا في أدلته العقلية، وفي استشهاده بالقرآن والسنة حتى ليحس القارئ المنصف بأن لا حديث بعد ذلك في أي مبحث يناقشه، ليس هذا فحسب بل تجده أحيانا يدعم كلامه بمتابعة النحويين في آرائهم اللغوية، كذلك فإنه يستشهد بآراء الأصوليين، وعلى مستوى **التبصرة** كلها فإنه يجعل الشعر الجاهلي والإسلامي مصدرا أساسيا من مصادر أخذ اللغة(٢).

سادسا: إذا كان منهج أي باحث لابد أن يشتمل على عناصر ثلاثة رئيسية وهي:

أ- **وحدة الهدف.**

ب- **وحدة الموضوع.**

ج- **وحدة الأسلوب.**

فإني أرى أن النسفي التزم التزاما كاملا بهذه العناصر الثلاثة، فبالنسبة لوحدة الهدف كان واضحا من بداية كلامه حيث حدد هدف كتابه **تبصرة الأدلة** في بيان

---

(١) راجع على سبيل المثال مبحثي الرؤية وكلام الله.
(٢) راجع على سبيل المثال مباحث الصفات والعام والخاص والرؤية.

وجه الحق، ونصرة آراء أهل السنة والجماعة بالعقل والنقل، وقد اقتضاه هذا أن يجول ويصول في مناقشة المخالفين واستقصاء كل جوانب الموضوع والرد على الخصوم، وإثبات وتوضيح آراء أهل السنة والجماعة، وذلك واضح في كل مسائل الكتاب، وبالنسبة لوحدة الموضوع فقد التزم أيضا تتبع كل ما يتصل بموضوع كلامه في موضوعية كاملة ــ ولو أنه كان يقسو أحيانا على المعتزلة باتهامهم بالكفرــ حتى إنه بدأ كلامه بالحديث عن العلم وما يتعلق به مبينا طرق المعرفة والأسباب التي تجعل العقل يخطئ، من ذلك مثلا قصور العقل عن بلوغ درجة النظر الصحيح وقصوره في مراعاة شروط الفكر، وعدم الفهم الصحيح للاستقراء، ويبين أن هدف أي مناظرة يكون إثبات رأي، ونفي آخر. وهذا بدوره ينبني على أساس مشترك بين المتناظرين. وإذا كان قد تطرق إلى بعض المسائل الأصولية أو النحوية أو غيرها؛ فإنما كان ذلك للوصول إلى حقيقة المسألة التي يتكلم فيها أو يعرض لآراء خصمه، وبالنسبة لوحدة الأسلوب فلقد كانت الأفكار تعيش في ذهنه واضحة وهذا جعل أسلوبه طَيِّعًا سهلا، وجاءت ألفاظه معبرة عن معناها.

وكان يطنب في بعض المسائل لاقتضاء المقام ذلك، ويوجز في بعضها لوضوح ما يعنيه كما أنه لم يستخدم.. السجع إلا في القليل.

هذا وقد التزم النسفي بطريقة الأقدمين في عنونتهم لمباحث كتبهم الكلامية حيث كانوا يكتبون الكلام في كذا. ففعل مثلهم[١]، ويتميز منهج النسفي بالابتعاد كثيرا عن التركيبات المنطقية التي لا تفيد إلا المتخصصين وتبتعد بالقارئ عن بلوغ المرام؛ لذا جاء كتابه متمشيا ــ في الغالب ــ مع فكرنا المعاصر.

---

(١) راجع العناوين الرئيسية للتبصرة.

الفصل الثاني

كتاب التبصرة - عرض موجز

بدأ أبو المعين النسفي كتابه بأن حمد الله سبحانه وتعالى، وصلى على نبيه وأصحابه، ثم بين السبب الذي دعاه لكتابه **التبصرة**، ثم ذكر منهجه باختصار وحدده في النقاط التالية:

أ- **نصرة مذاهب أهل السنة والجماعة.**

ب- **إبطال مذاهب الخصوم.**

ج- **الإعراض عن الاشتغال بالأدلة الدقيقة.**

د- **التوسط في العبارة حتى يتمكن الجميع في فهمه.**

وقد ناقشت هذا المنهج فيما سبق. وبعد ذلك يبدأ في الحديث عن العلم، فيحدد معنى العلم، مناقشا بإطناب شديد أقوال المعتزلة، من ذلك مثلا قول الكعبي بأن العلم "اعتقاد الشيء على ما هو به"، ونفس التعريف لأبي هاشم بإضافة — مع سكون النفس إليه — ويبطل هذه التعريفات ثم يذكر تعريفات الأشاعرة وقد اختار منها قول الأشعري "أن العلم هو الوصف الذي من قام به كان عالما"، وقال في هذا التعريف: "إنه شامل يطرد وينعكس" إلا أن **صاحب المواقف** يقول في ص ١٠: "إنه تعريف يؤدي إلى الدور" ثم يعرض أبو المعين تعريفا لأبي منصور الماتريدي بأن العلم "صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به" ومعنى هذا التعريف كما يقول زين الدين قاسم في حاشيته على **المسايرة** ص ١١" أي صفة ينكشف بها ما يذكر، ويلتفت إليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة". والنسفي يختار هذا التعريف للماتريدي، ويقول بتعريف يتفق مع الأشعري، وهو: "أن العلم ما يوجب كون من قام به كان عالما، أو هو الوصف الذي من قام به كان عالما".

والعلم الذي يقصده هو علم المخلوقين خواصهم لا عوامهم، لأنهم هم المتفرغون للتأمل والبحث.

ثم يتحدث عن إثبات الحقائق والعلوم، فيقول: أجمع العقلاء على ثبوت العلم والحقائق للأشياء إلا أن هناك فرقة تقول: لا حقيقة لشيء، ولا علم بشيء، وإنما هي ظنون وحسبانات، ويرى أن هؤلاء لا مجال لمناظرتهم، لأن أساس المناظرة تكون لإثبات رأي، ونفي آخر، وتنبني على أساس مشترك بين المتناظرين، وله رأي وجيه في علاج مثل هؤلاء، وهو إنزال العقاب الشديد بهم فإذا ما ضجروا قيل لهم: لا حقيقة لشيء وإنما هي حسبانات وظنون ويستمر العقاب حتى يرجعوا عن عنادهم، كذلك فإنهم عندما ينكرون الحقائق يقرون أنهم لا يعلمون صحة مذهبهم ومن أقر ببطلان مذهبه، فقد كفى خصمه مؤنة مجادلته، كذلك فإن حرصهم على المنافع، وابتعادهم عن المضار يؤكد أنهم يعلمون حقائق الأشياء، وإلا لما عاشوا. ويقول: إن ما استدلوا به من أن الحواس خادعة دليل على بطلان أقوالهم، لأنهم اشتغلوا بالحواس في بيان الإبطال.

وهناك طائفة **اللاأدرية**، ومناقشة هؤلاء تكون بطرح هذا السؤال: هل تدرون أنكم لا تدرون؟ فإن قالوا: نعم. أقروا بإبطال مذهبهم وإن قالوا: لا. استمر الكلام معهم عن نفي الدراية، وفي النهاية يعاملون بنفس ما عومل به الفريق الأول.

ثم هناك طائفة ثالثة: تقول: إن حقائق الأشياء تابعة لاعتقادات المعتقدين. والرد على هؤلاء بأن نقول عكسهم، فإن وافقونا أقروا بإبطال مذهبهم، وإن خالفونا، فقد أقروا أن المعتقد ليس بتابع للاعتقاد ويعاملون بنفس الطريقة، فإذا تألموا يقال لهم: اعتقدوا بأن ما يفعل بكم خير، وهذا الفرقة المنكرة للحقائق والمعلوم هي فرقة السوفسطائية.

والنسفي في حديثه عنهم يذكر شبههم، وأساس المناظرة السليمة والأسباب التي تجعل الحواس تخطئ.

أسباب المعرفة:

ويبني النسفي منهجه في المعرفة على أساس موضوعي، بعيدا عن الاستيطان أو الذاتية، ولهذا فإنه يرفض التصوف، ويبين أن المعارف تنتقل للإنسان من طرق ثلاثة: وهي:

أ- **الحواس السليمة.**

ب- **الخبر الصادق، المنقول بالتواتر، أو خبر الرسول المؤيد بالمعجزة.**

ج- **العقل.**

ويقرر النسفي أن السوفسطائية تنكرها كلها، بينما ينكر السمنية، والبراهمة كون الخبر من أسباب المعارف، وتنكر السمنية كذلك كون العقل من أسباب المعارف، وقد رد على كل المنكرين.

فبالنسبة لمنكري الحس ــ فقد سبق الحديث عنهم.

وبالنسبة لمنكري الخبر فإنه يبين أن الخبر الصادق هو المنقول بالتواتــــر، أو خبر الرسول المؤيد بالمعجزة، أما ما عدا ذلك فيدخل فيه كلام المنكرين، وأما منكرو العقل، فقد ذكر شبههم، ورد عليها بإطناب شديد، وبضرب الأمثلة، وقد بين أن العقل يخطئ لأسباب منها قصوره عن بلوغ درجة النظر الصحيح، وتقصيره في مراعاة شروط الفكر، وهو هنا يقسم العلم الحادث إلى ضروري واكتسابي.

درجات المعرفة:

ويحصر النسفي درجات المعرفة في درجتين:

أ- **المعرفة الضرورية**، وهي يقينية.

ب- **المعرفة الاستدلالية**، وتنتهي إلى اليقين إذا روعيت كل الشروط، وانتقل فيها من الجزئي إلى الكلي بطريقة سليمة.

الإلهام والتقليد وما يقع في القلب:

ورأي النسفي فيها:

أولا: يرفض النسفي ما يقع في القلب، ويقول: إن هذا يؤدي إلى كثرة الأديان.

ثانيا: من يقول بأن الإلهام سبب من أسباب معرفة الأديان قول مرفوض؛ لأنه يؤدي إلى ما أدى إليه سابقه.

ثالثا: يرفض جعل التقليد سببا من أسباب معرفة الأديان، إلا لو أثبت المقلد صحة رأيه بالبرهان، وهنا لا يكون تقليدا، وإنما يكون استدلالا.

رأي النسفي في إيمان المقلد وإيمان من عاين العذاب بعد الموت:

يتحدث عن الإيمان فيقول بما قال به أبو حنيفة: "إن الإيمان هو التصديق، والإقرار شرط لإجراء الأحكام الدنيوية، والمقلد مؤمن لحصول الإيمان منه بركنه، وحقيقته، ولأن إيمانه كان تقربا إلى الله، وطلبا لمرضاته لا لدفع عذاب متوجه إليه، ولم يكن مضطرا، إلا أنه يجعله عاصيا بترك النظر، والاستدلال، وهذا القول محكي عن أبي حنيفة، والثوري، ومالك، والأوزاعي، والشافعي، وابن حنبل، وعبد الله بن سعيد القطان، والمحاسبي.

ويذكر في أثناء الكلام رأي أبي الحسن الأشعري حيث يقول البغدادي: إنه وإن لم يكن مؤمنا على الإطلاق، إلا أنه ليس بكافر، ويقول النسفي: إن الأشعري وقع في مناقضة، لأنه أخرج المقلد من الإيمان ولم يدخله في الكفر، وعلى هذا فإن الأشعري يثبت المنزلة بين المنزلتين مثل المعتزلة، وأعتقد أن رأي النسفي والأشعري في إيمان المقلد قريبان. ثم يذكر النسفي أقوال المعتزلة، ويبين أن أبا هاشم حكم بكفر المقلد، وأن غالبية المعتزلة جعلوه في منزلة بين المنزلتين، لأنه ارتكب كبيرة بتركه الاستدلال وعن إيمان من عاين العذاب في الآخرة فإنه يرى أن إيمانه غير نافع، لأن روحه خرجت من يده ولأنه آمن لمعاينة العذاب.

الكلام في حدوث العالم:

لمعرفة حدوث العالم، يتحدث النسفي مجيبا عن ما هو العالم؟، وما أقسامه؟ وما ماهية كل قسم؟

ثم يعرفنا معنى الحدوث، ومعنى القدم.

فيبين أن العالم عند المتكلمين هو ما سوى الله تعالى، وقد سمي بذلك لكونه

علما على ثبوت صانع له حي. وينقسم العالم إلى أجسام، وجواهر، وأعراض.

إلا أن الشيخ أبا منصور يرى أن الأقسام: أعراض، وأعيان؛ لأن الأجسام داخله في الجواهر.

ويبين النسفي أن العرض ما يستحيل قيامه بنفسه. أما الأعيان فتقوم بنفسها. ويناقش في هذا الأشعري، وبعض المتكلمين، والمعتزلة، ليرجح كلامه.

ثم يبين أن الأعيان تنقسم إلى غير مركب وهو الجوهر الفرد. وإلى مركب وهو الجسم، ويحدد معنى كل من الجوهر، والجسم، ويناقش تعريفات المتكلمين ليبطلها، وهو في مناقشته يقول برأي الماتريدي ــ إن الله سبحانه وتعالى لا يطلق عليه لفظ الجسم لما أن الجسم اسم لذي الجهات، وذي النهايات، وذي الأبعاد. وهو بذلك يرد على هشام بن الحكم الذي يقول: ــ لا موجود إلا وهو جسم، والله موجود إذًا هو جسم ــ وعلى الكرامية الذين يقولون: ــ إن الله تعالى جسم لأنه قائم بالذات ــ وينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن العرض، فيقدم تعريفه في اللغة، وعند المتكلمين عارضا تعريفات كثيرة، ويذكر أن أبا الحسن الأشعري قال ــ إنه ما يعترض على غيره ويبطل من غير بطلان محله ــ ويقول النسفي: إنه حد صحيح، إلا أن الأشعري ناقض أصله حيث جعله مركبا من وصفين. ويرد على من يقول: ــ إن العرض هو ما لا يستغني في وجوده عن محل ــ قائلا: ــ إن هذا لا يستقيم إلا إذا أريد بالوجود الحدوث، أما مطلق الوجود فهو منتقض بصفات الله تعالى، فلا يستقيم القول السابق إلا على أصول المعتزلة ــ.

وبعد هذا ينتقل إلى مناقشة الفلاسفة، والنظام في قولهم ــ بالجزء الذي يتجزأ إلى ما لا نهاية ــ، ويبطل مزاعمهم بطريقة موضوعية.

ويعرض كلام الضرارية، والنجارية ــ أن الأجسام أعراض مجتمعة إلا أنه لا ينتهي إلى رأي بل يقول: ــ إن أبا منصور مال إلى هذا وإن لم يعتقده مذهبا.

ثم بعد هذا ينتقل إلى إثبات الأعراض مناقشا المنكرين، وعلى رأسهم الأصم ويكثر في رده، ويقول في النهاية: ـ إن جحد الأعراض من قبيل جحد الضروريات ـ ثم يقول: ـ لا يوجد للعالم قسم إلا وهو داخل تحت ما ذكر وهذا يعني حدوث الأعراض والأعيان.

ويبدأ في بيان حد القديم فيقول: هو ما لا أول لوجوده، ويقرر أنه تعريف الأشعري، ويعرف المحدث بأنه ما لوجوده ابتداء.

ثم يقسم الناس بعد ذلك إلى أقسام ثلاثة:

أ- **أهل الحق** ويقولون: إن العالم بجواهره وأعراضه حديث الطينة، والصنعة.

ب- **لم يزلية** ويقولون: بقدم الطينة والصنعة وهو لم يزل.

ج- وقسم أخير يقول: العالم قديم الطينة حديث الصنعة، ومنهم بعض الفلاسفة وأصحاب الهيولى.

ويعرض بإسهاب لرأي من يقول بقدم العالم مادة، وصنعة، ولرأي من يقول: إن العالم مصنوع إلا أنه قديم بقدم صانعه لأن صانعه علة صنعه، والمعلول لا يفارق العلة، ولا يتأخر عنها.

وبعد ذلك يعرض رأي من يقول: إن العالم حادث إلا أنه من أصل قديم له مثل الهيولى أو الاسطقسات أو الطبائع أو غير ذلك.

ثم بعد ذلك يقول: إن هناك فروعا كثيرة لا داعي لذكرها، لأنه كان شرط على نفسه الإيجاز.

ويناقش بعد ذلك قضية حدوث العالم بجميع أجزائه، لينتهي إلى إثبات الحدوث، ويبطل مذاهب من قالوا بالقدم من خلال مناقشة طويلة. وهو كأي متكلم يتحدث عن حدوث الأعراض، ويناقش المخالفين ليبطل مزاعمهم، وينتهي إلى إثبات حدوث الأعراض.

وينتقل بعد ذلك للحديث عن الجواهر، وينتهي إلى أن الجواهر لا تخلو عن الأعراض والأعراض حادثة. إذًا كل ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث، الجواهر إذًا حادثة أو الأعيان بتعبيره.

وإذا كان العالم يتكون من الأعراض، والأعيان، وقد ثبت حدوثهما فالعالم إذًا حادث، ويدخل في مناقشة طويلة مع المخالفين مثل الدهرية، وأصحاب الطبائع، والمعتزلة إلا أني أحس فيه قسوة حينما يردد أن المعتزلة مخانيث الدهرية، ويدفعني إلى ذلك أن المعتزلة قدموا للفكر الإسلامي الكثير، ولقد كان هدفهم أولا وأخيرا الدفاع عن الإسلام.

الكلام في إثبات أن العالم له محدث:

يحكي الشهرستاني في **نهاية الإقدام** ص ١٢٤ مسلك أهل السنة والجماعة كما هو مذكور في النص التالي: ــ سلك المتكلمون طريقين في إثبات الصانع الأول الاستدلال بالحوادث على محدث صانع، وسلك الأوائل طريقا آخر، وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجِّح لأحد طرفي الإمكان ــ.

فإذا أضفنا إلى الطريقتين ما قال به الأشعري وهو دليل الاختراع خرجنا بثلاث طرق من طرق أهل السنة والجماعة، يندرج تحتها النسفي حيث يقول: إنه قد ثبت حدوث كل العالم، وما ثبت حدوثه يكون جائز الوجود، لأنه لو كان واجب الوجود لكان يستحيل العدم، وكان قديما لكنه قد ثبت حدوثه وما ثبت حدوثه يكون جائزة الوجود، وجائز العدم، وما اتصف بهاتين الحالتين لا يختص بأحديهما إلا بتخصيص مخصص، ويضرب لذلك أمثلة من واقع الحياة ويبين استحالة أن يحدث العالم نفسه بنفسه، أو يحدث نفسه في حالة العدم، ويضرب مثلا من واقع الحياة بكمال الإنسان. وسيطرته على الكون، ومع ذلك فهو عاجز عن تغيير صفة له ذميمة.

ويقول: إن الأعيان في العالم تتكون من طبائع متنافرة، لو تركت وشأنها

لتنافرت إذ الاجتماع ليس من قبل ذواتها، وإنما من قبل قادر لا يغالب عزيز لا يمانع. وهو في حديثه يبطل قول ثمامة، والعلاف، وبشر بن المعتمر، وابن الراوندي، والكرامية.

ويخلص إلى أن وراء الكون إلها أبدعه من العدم، وهو هنا لا يختلف مع الأشاعرة في شيء.

الكلام في وحدانية الصانع:

يتحدث النسفي مثبتا أن صانع العالم لابد أن يكون واحدا؛ لأن القول بغير ذلك يؤدي إلى الوقوع في المحال، ويدخل في مناقشة طويلة مع المعتزلة، ونراه يتهم أبا هاشم الجبائي بالإلحاد، لأن الأخير قال بأن وحدانية الصانع لا تعرف بالعقل وإنما بالسمع.

يقول أبو المعين: ولعل مراد هذا الملحد إبطال الوحدانية، وإفساد القول بالرسالة، وهذا منه قمة القسوة على أبي هاشم، ولعل ما يخفف وقع هذا الكلام علينا أننا رأينا المعتزلة وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار يشنون نفس الحملة ويتهمون الأشاعرة والماتريدية بأنهم المجبرة والقدرية.

وبعد مناقشته للمعتزلة يبدأ في حديث عن المجوس فيعرفنا بهم، وبنشأة فكرة الإثنينية عندهم، ثم يورد شبههم، ويرد عليها، مبينا أن للشرور في العالم فوائد، وهذا يبطل قول المجوس بوجود يزدان إله الخير، وأهرمن إله الشر.

ثم يعرفنا بالثنوية، وأقسامهم المانوية، والديصانية، والمرقيونية، ويناقش فكرهم ليبطله، ويطيل في المناقشة ومع الإطالة يقول: إن هذا الكلام تبرع منه إذ لا حاجة بنا إلى شيء من هذا، لأنه لو كان هناك صانعان لوجد التمانع، والتمانع يدل على حدوثهما، أو حدوث العاجز منهما، لأنه لو حصل ما يريدانه في الشيء لاجتمع النقيضان وهذا محال. إذا الصانع واحد وهو الله.

قِدَمُ الباري عز وجل:

يتحدث عن قدم الباري عز وجل فيقول: إننا أثبتنا أن العالم حادث وأثبتنا وجود الصانع، وبثبوت هذين الأمرين ينتج قدم الصانع؛ لأنه إذا لم يكن قديما لافتقر إلى محدث، والآخر إلى آخر إلى ما لا نهاية، وما لا نهاية له لا يُتصوَّر.

الباري ليس بعرض:

بين النسفي أن العرض ما يستحيل بقاؤه إذاً الباري لا يكون عرضا، لأنه باقٍ بلا نهاية، كما أن العرض لا يقوم بذاته، والباري يقوم بذاته، ولا يقوم به غيره.

الباري ليس بجوهر:

يدخل النسفي في مناقشة طويلة، ليثبت أن الجوهر متحيز، قابل للأعراض، حادث، وهذا كله يستحيل على الباري الذي هو أصل لجميع العالم، ويناقش النصارى، مثبتا تناقضهم في قولهم بالأقانيم الثلاثة الأب، والابن، والروح القدس.

ويبطل قول المجسمة في جسمية الباري، لأن الجسم كما بين هو المؤتلف أو ما له الأبعاد الثلاثة، والمؤتلف والمكون من الأبعاد الثلاثة يكون متحيزا، وكل متحيز حادث، وقد ثبت أن الله قديم، فلا يكون جسما، ويحدد النسفي من يقول بذلك وهم: اليهود، وهشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي، وداوود الجواربي، ومقاتل بن سليمان.

ويقرر أنهم يخالفون أهل السنة والجماعة لفظا ومعنى.

أما الكرامية فيبين مخالفتهم في الاسم فقط إذ أنهم يقولون بالجسمية، لكنهم لا يعنون التبعض، والتحزؤ، بل يعنون بالجسم القائم بالذات.

ويناقش الفريقين مناقشة تدحض آراءهم، وتثبت أن الباري ليس بجسم، أما عن الآيات المتشابهة فيقول: إن أحمد بن حنبل، ومالك، وغيرهما يقولون: نؤمن

بها، ولا نقول كيف وكيف حتى قال مالك: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول، والسؤال عنه بدعة، وهؤلاء لم يشتغلوا بالتأويل.

وهناك قسم ثانٍ صرف هذه الآيات إلى الوجوه التي لا تتناقض مع دلائل التوحيد.

ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان استحالة وصف الله تعالى بالصورة واللون والطعم والرائحة؛ وذلك لأن ما يوصف بالصورة هو المتركب، وقد ثبت أن الله منزه عن ذلك، فيثبت استحالة وصفه بالصورة، وبثبوت استحالة وصفه بالصورة ينتفي عنه الطعم، واللون، واليبوسة وغير ذلك؛ لأنها كلها تدل على الحدوث.

الكلام في إبطال التشبيه:

ثبت أنه تعالى ليس بعرض، ولا جوهر، ولا جسم، وما كان كذلك لا يشبه غيره من المخلوقات، الله إذاً لا مثل له، ولا شبيه فإنه ليس بجوهر ليشاكله جوهر فيكون مثلا له من هذه الجهة، وليس بذي كمية ليساويه غيره بقدر فيكون مثلا له، ولا بذي كيفية ليشابهه ذو كيفية في كيفيته، وإضافته تعالى إضافة تخليق؛ إذ هو الخالق لجميع المخلوقات.

ومن هذا الكلام ينطلق النسفي ليبطل قول جهم بن صفوان، مثبتا أن الله تعالى يقال له شيء، لأنه إذا كان لا شيء كان مساويا للعدم.

وإذا ثبت أنه لا مماثلة بين الله، وبين المخلوقين ثبت أنه لا مماثلة بين علم الله، وبين علم المخلوقين، لأن علم المخلوقين، إما كسبي وإما ضروري، وعلم الله لا يوصف بالاكتساب أو الضرورة، بل هو علم لا يفنى، كذلك فإن علم المخلوقين حادث وعلم الله قديم.

الله سبحانه وتعالى ليس في مكان:

وإذا ثبت أن صانع العالم غير شبيه بشيء في العالم، وليس بعرض، ولا جوهر ثبت أنه قديم، ومن ثبت قدمه ثَمَّ ثبت حدوث ما عداه من الزمان والمكان إذا ثبت ذلك

كان سبحانه غير متمكن في مكان، ولا في حيز، ولا في جهة، خلافا لغلاة الروافض، واليهود والكرامية، وجميع المجسمة الذين يقولون: إنه سبحانه يشغل المكان.

والمعتزلة يقولون: إنه في كل مكان، ويفسرون ذلك بأنه عالم بها، مدبر لها، وليس بذاته في شيء من الأمكنة.، وبمثل قولهم قال النجارية.

ويذكر النسفي أن مثبتي كونه تعالى في مكان، يحتجون بالنصوص مثل قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] ويدخل في مناقشة طويلة ليؤكد لهم جهلهم بمفهوم القرآن، ويرد شبههم العقلية، وهو يقرر أن الله تعالى نفي عن نفسه المثلية بآية محكمة وهي قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١] وراد المحكم يكون كافرا.

أما في كلامه مع المعتزلة فيقول: إن خلافنا معهم خلاف لفظي، إلا أن عبارتهم يوهم ظاهرها الكفر، ويقول لهم: أي ضرورة دعتكم إلى قولكم، ولم يرد به نص لا في كتاب ولا في سنة، والواجب علينا عند انعدام النص صيانة هذا المعنى؟.

ويبدأ بعد ذلك في الرد على قولهم في الآيات المتشابهة مثل ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] ومثل ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ۝٢٢﴾ [الفجر: ٢٢] إلى آخره، فيطيل في الرد، ليثبت أن أي كلمة لها معنيان، معنى يستحيل على الباري ومعنى لا يستحيل، والمطلوب منا أن نأخذ المعنى الثاني. أي أنه يقول بالتأويل، أو الإيمان بظاهر التنزيل مع صيانة العقيدة عما يوهم الحدوث، وتفويض الأمر في المراد إلى الله عزوجل.

الكلام في صفات الله:

يتحدث النسفي في إثبات صفات الله، فينظر في الوجود، فيرى أن كل من حوله، وما حوله يشير إلى وجود صانع مدبر، متصف بكل صفات الكمال، لأنه إذا

لم يتصف بها، لاتصف بضدها، وضدها نقائص، والناقص لا يوجد الكامل. ويقول: إن المحدثات توجب اتصاف محدثها بالقدرة، والعلم إذ لا فعل يأتي بدون القدرة، ولا إحكام يكون بدون ــ العلم، وكما لا يتصور وجود شيء بدون القدرة، والعلم، لا يتصور وجوده إلا من حي بل إن الحياة شرط في ثبوت العلم والقدرة. إذ الموت والجمادية مضادان للعلم والقدرة.

وبهذا الكلام يكون الرد على أبي الحسين الصالحي. والكرامية اللذين يقولان: إن الحياة ليست بشرط في ثبوت العلم. ويذكر رأي جهم ــ أن الله لم يكن في الأزل عالما، حتى خلق لنفسه علما، وكذا رأي الزرارية الذي يشبه رأي جهم، ويناقش آراءهما ليبطلها، ويثبت أزلية علم الله، وقدرته، وحياته. أما عن علمه بما وراء ذاته في الأزل فيقول: إنه كان عالما بذاته تعالى، وصفاته، ومما وراء ذلك، وجوَّز دخول المعدوم تحت علم الله.

وقال هشام بن الحكم وهشام بن عمرو: لم يكن الله عالما بما وراء ذاته لأن تعلق العلم بالمعدوم محال. ويرد النسفي على هذه الآراء بإبطالها قائلا: من لم يجوز العلم بالمعدوم جعل وجود الأفعال المحكمة لا عن علم لفاعلها بها، وهو محال. ويسأل قائلا: هل أخبر الله عما يكون في المستقبل؟ فإن قالوا: لا. كفروا لإنكارهم نصوص القرآن. وإن قالوا: نعم. سئلوا هل أخبر وهو عالم أم وهو غير عالم؟ فإن قالوا بالثانية لا يعرف صحة خبره، وبالتالي يؤدي هذا إلى إنكار ما ورد في القرآن. وإن قالوا بالأولى، قيل لهم: أكان ما أخبر عنه موجودا أم كان معدوما؟ فإن قالوا: موجودا، فقد ادعوا وجود البعث بعد الموت مباشرة وهذه سفسطة. وإن قالوا: كان معدوما، أبطلوا مذهبهم، واعترفوا بكون المعدوم معلوما.

وبعد إقامة الدلالة العقلية يفند كلام الخصوم، ويبين أن فهمهم للقرآن قاصر.

ويتحدث النسفي بعد ذلك عن الصفات هل هي عين الذات أو غير الذات؟

ويجيب أنها لا عين الذات، ولا غير الذات، ويأتي بشبه المعتزلة.، ويعرضها بأمانته المنهجية، من ذلك: أن الصفة إذا لم تكن عين الذات كانت غير الذات لا محالة، والقول بالأشياء المتغايرة في الأزل ينافي التوحيد، وأنها لو كانت ثابتة لكانت أزلية، ولو كانت أزلية كانت قديمة، والقول بهذا يؤدي إلى القول بآلهة كثيرة، ومن ذلك أيضا ــ أن الصفات لو ثبتت لكانت باقية ضرورة، ولا وجه إلى القول ببقاء كل صفة ببقاء يقوم بها، لاستحالة قيام الصفة بالصفة.

والنسفي يفند هذه الآراء بالعقل والسمع، وهو في رده يستعرض شبهًا كثيرة ظهرت لأبي على الجبائي، وللعلاف، ولأبي هاشم، وللكعبي، ويقول: نقول للمعتزلة. إنكم بين أمور ثلاثة: إما أن تسووا بين الشاهد والغائب في كل ذلك، وتقولوا: إن قدرة الصانع ثابتة بدلالة المفعول، وعلمه ثابت بدلالة أحكام المفعول، وفي هذا ترك مذهبكم، وإما أن تفرقوا بين الشاهد والغائب في كل ذلك فتقولوا: إن المفعول وإن دل على علمه ففي الغائب لا يدل على شيء. وهذا قمة الإنكار لوجود الصانع، وإما أن تسووا بين الشاهد والغائب في حق دلالته على القدرة والعلم، وتقولوا وإن كان ذلك دليلا عليهما في الشاهد فليس بدليل عليهما في الغائب. فتتناقضوا.

وفي رده عليهم يقول كعادته ــ التي أحسب أنه لم يلتزم بها منهجيا حينما اشترط على نفسه الإيجاز ــ: لا حاجة بنا إلى الاشتغال بتحديد الغيرين، لأن الخصوم هم الذين يريدون نفي الصفات، بعلة أنها لو كانت ثابتة لكانت أغيارا للذات وإثبات غير الله تعالى في الأزل محال، ويقول: إنه لن يشتغل بمنع ذلك إلا على طريقة التبرع، فيحدد الغيرين أنهما الموجودان اللذان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، وأن شيئا مما ذكره الخصوم لا يصلح أن يكون حدا، لأنهما كانا غيرين، لأنهما عرضان، لثبوت المغايرة بين الباري، وبين العالم، ولا لأنهما جسمان، لثبوت التغاير بين الأعراض والأجسام، وبين الأجسام والأجسام، وما كانا غيرين، لقيام مغايرة بينهما، لجريان التغاير بين الأعراض، وإن كان يستحيل قيام

المعنى بها، ولأن المغايرة لو كانت معنى لكانت هي أيضا غير الأجسام وما وراءها من أعراض فتقوم بها مغايرة أخرى ثم كذلك إلى ما لا نهاية، وكل هذه الأقسام ممتنعة، كما ذكر النسفي قبل ذلك.

وبعد حديث طويل يثبت فيه الصفات، ويرد على منكريها، يقول: إن أبا منصور الماتريدي قال ــ: إن الله تعالى عالم بذاته، حي بذاته، قادر بذاته، ــ ولا يريد بهذا الكلام نفي الصفات كالمعتزلة لأنه أثبتها، ودفع شبه الخصوم عنها، وإنما أراد بذلك دفع وهم المغايرة.

والكلام في الصفات بين المعتزلة الذين نفوها اعتقادا منهم أنهم بذلك ينزهون الله تعالى، وبين الأشاعرة الذين أثبتوها إلا أنهم يقسمونها إلى صفات ذات، وصفات فعل، ويقولون بقدمها، ويقولون بحدوثها، وبين الماتريدية والطحاوية الذين يثبتونها كلها قديمة لله تعالى أطال فيه النسفي، ولم يلتزم بما ألزم به نفسه من تبسيط وإيجاز.

وخلاصة الكلام في الصفات عنده أن الصفات ليست غير الله، وليست ذات الله، وليست بعض الله، بل كل صفة لا هي هو، ولا غيره، لأن الغيرين موجودان يتصور وجود أحدهما مع انعدام الآخر، وذلك ممتنع في ذات الله تعالى وصفاته إذ ذاته وصفاته أزليتان، والعدم على الأزلي محال فلا مغايرة إذاً.

الكلام في نفي الحدوث عن كلام الله تعالى:

يقول أهل الحق: إن كلام الله عز وجل صفة له أزلية قائمة بذاته، ليست من جنس الحروف والأصوات، منافية للآفة، والله تعالى متكلم بها. وهذه العبارات دالة عليه، على معنى أنها عبارات عن كلام الله.

والاختلاف يكون في العبارات المؤدية لا في كلام الله الذي هو صفة نفسية له، وذلك مثل تسمية الله تعالى في لغات مختلفة بأسامي مختلفة إلا أن ذاته واحد. ويقول جمهور المعتزلة: إن كلام الله تعالى عرض، محدث في محل، وكلامه من

جنس الحروف والأصوات، ويزعم الجبائي أن كلامه تعالى عبارة عن حروف مؤلفة بأصوات مقطعة على وجه مخصوص.

ويعرض النسفي لتعريف أبي هاشم، ويفرق بينه، وبين تعريف أبيه، ثم يعرض كلام جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، ويلخصه في أنهما يقولان بأن كلام الله خلقه الله في اللوح المحفوظ، ولا يجوز أن ينقل عنه، وما يقرأ ويحفظ فهو حكاية القرآن. وهذا القول نفسه هو قول الكعبي ومن تابعه من معتزلة بغداد أما النظّار فيقول: إن القرآن جسم، وعلى هذا فإن الله عندهم جميعاً متكلم أي خالق للكلام، ويخرج النسفي من جملة هؤلاء من لا يمكنهم القول بأن الله متكلم مثل أبي بكر الأصم، ومعمر السلمي، وثمامة بن الأشرس، ويقول: إنه بناء على كلامهم لا يكون الله آمراً ولا ناهيا، ولا يكون القرآن كلامه، وفي هذا رد للشرائع، وتكذيب للرسول.

ثم يناقش آراء المعتزلة مبينا شبههم النقلية والعقلية، وعلى سبيل المثال لشبههم النقلية قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، والجعل والتخليق واحد، وقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] والمحدث مخلوق.

أما عن شبههم العقلية فمنها قياس الغائب على الشاهد بأن في الشاهد الكلام يكون من جنس الحروف والأصوات فمن أثبت غير ذلك في الغائب يخرج عن قضية العقول. وبعد أن يعرض كل الشبه، يرد عليها ليدحضها.

وفي رده يتعلق بما تعلق به الأشعري من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠] فقد أخبر سبحانه وتعالى أنه يحدث المحدثات بخطاب كن، ولو كان هذا الخطاب محدثا لأحدثه بخطاب آخر إلى ما لا يتناهى، وتعلق وجود العالم بما لا يتناهى من الخطاب مما يدخل وجوده في حيز الممتنعات، وعلى هذا يثبت أن قوله تعالى كن ليس محدثا.

ثم يقول: ومن الأدلة المعقولة على قدم كلام الله تعالى أنه لو كان مخلوقا،

حادثا لكان الأمر لا يخلو إما أن يكون حادثا في ذات الله تعالى، وإما أن يكون حادثا في محل آخر سوى ذاته تعالى، وإما أن يكون حادثا لا في محل، ولا تصور لقسم رابع، وهذه الأقسام كلها ممتنعة، ويدلل على امتناع كل قسم منها.

وبعد ذلك يقول: إما أن يقال إن كلام الله تعالى قائم بذاته، وهو متكلم آمرٌ ناهٍ، وإما أن ينكر أن يكون لله تعالى كلام وأمر ونهي، وبذلك تبطل فرضية العبادات، لانعدام أمره ونهيه.

ويقول: إنه تعالى لو لم يكن في الأزل متكلما لكان موصوفا بضد من أضداد الكلام كالسكوت، واتصافه تعالى بذلك محال لأنه نقص، والنقص من أَمارات الحدوث.

وهو في النهاية يختار تعريفا للكلام قال به ابن الراوندي، وأبو عيسى الوراق، وأبو الحسن الأشعري، والماتريدي، وهو أن الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم الذي يديره المتكلم في نفسه، ويعبر عنه بهذه الألفاظ المتركبة من الحروف.

ويدلل على صحة هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿يُخْفُونَ فِيٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ﴾ [آل عمران: ١٥٤] يعني من الكلام. ويقول الأخطل:

إن الكـــلام لفـــي الفؤاد وإنمـــا جعل اللسان علـــى الفـــؤاد دلـــيلا

وهذا يبطل مقدمة المعتزلة التي تقول: إن الكلام في الشاهد يكون من جنس الحروف والأصوات.

وعلى هذا فإن كلام الله تعالى صفة قائمة بذاته، ليست من جنس الحروف، والأصوات، وهي صفة واحدة وهي أمر بما أمر به، ونهي عما نهى عنه، وهي صفة أزلية. ثم هذه العبارات العبرية أو السريانية عبارات عنه، وهو يتأدى بها، وهذه العبارات حروف وأصوات وهي محدثة، مخلوقة في محلها، وهي دلالات على الكلام الذي هو صفة أزلية لله تعالى.

وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر والكعبي من المعتزلة يقولون بقولنا: إن كلام الله في اللوح المحفوظ والمنزل عبارات دالة عليه، غير أنهم يقولون: إن هذه العبارات مؤدية ما في اللوح المحفوظ، وهنا الخلاف بيننا وبينهم حيث نقول: هي مؤدية ما قام بالذات من الصفة.

وبعد أن ينتهي من رده على شبههم العقلية، يبدأ في الرد على ما تعلقوا به من النقل، ويقول بعد ذلك: إن المعتزلة يتكلمون في المسألة في غير محل الخلاف، فنحن نقول: إن القرآن صفة قائمة بذات الباري غير مخلوق، أما الحروف والألفاظ فهي مخلوقة، وكلامهم على الحنابلة الذين يقولون: إن كلام الله هو الحروف المؤلفة والأصوات، وأنه حال في الألسنة، والمصاحف، ومع هذا فإنه غير مخلوق.

ويعرض لكلام من يقول: إن القرآن كلام الله، ولا يزيد أهو مخلوق أو غير مخلوق؟ ويبطله. إلا أن أمانة النسفي العلمية تجعله يقول: إن علي كل واحد ألا يجيب عن أحد يسأل في كلام موجه من جهتين إلا بعد التأمل، والتفحص فيما يقوله، فإذا كان يري بكلامه إرادة الصفة القائمة بالذات فلا ضرر، أما إذا أراد العبارات فهنا يكون الحديث.

ويسأل النسفي هل يجوز القول بأن العبارات حكاية عن كلام الله؟

ويجيب بأن الأوائل من أصحابه قالوا بجواز ذلك، محتجين بأن لفظة الحكاية مثل لفظة العبارة، أما الأشعري، والقلانسي فلا يجوزان ذلك، وينضم إليهما المتأخرون من الماتريدية.

الكلام في صفة التكوين:

يبدأ النسفي في حديث طويل عن التكوين، وهل التكوين بمعنى المكون؟ وهل هو أزلي غير محدث؟ وهل يقتضي قدم التكوين قدم المكونات؟

يعرفنا أولا: أن التكوين، والتخليق، والخلق والإيجاد، والإحداث، والاختراع أسماء مترادفة، يراد بها كلها إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، ثم يبين أنه قال بالتكوين اقتداء باختيار سلفه.

وثانيا: يقول: إن المعتزلة، والنجارية يمنعون قيام أي صفة بذات القديم، فهم لا يقولون بالتكوين، ويقول عامتهم مثل قول القلانسي والكلابية، والأشاعرة: إن التكوين ليس بمعنى غير المكون، بل هو عين المكون.

أما أبو الهذيل العلاف، وبشر بن المعتمر، ومعمر، وابن الراوندي، والكرامية فيقولون: إن التكوين معنى وراء المكون، غير أنهم يقولون هو غير المكون ويقول بشر، وابن الراوندي: إن التكوين حدث لا في محل.

ثم يعرض كلام أهل الحق فيقول: إن التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى كصفة العلم، والقدرة، والسمع، فعلى هذا يكون التكوين أزليا، والمكون حادثا كالقدرة أزلية، والمقدور حادثا، وكذا بقية الصفات.

ويسأل: هل كان الله في الأزل خالقا، رازقا؟

ويجيب بأن القائلين بحدوث التكوين يقولون: لم يكن في الأزل خالقا حتى حدث المخلوق.، وأما أبو الهزيل فقد قال: إنه كان خالقا بمعنى أنه سيخلق، والكرامية: يقولون: كان في الأزل خالقا بالخالقية، ويفسرون الخالقية بالقدرة على التخليق.

أما الماتريدية فإنهم يقولون: هو كان خالقا لقيام صفة الخلق وهي التكوين بذاته في الأزل كما كان عالما، قادرا إلخ.

ويعرض بعد ذلك لمن يقول بصفات الذات وصفات الفعل، وأن ــ صفات الذات أزلية، وصفات الفعل محدثة، ويبين الحد الفاصل بين صفات الذات، وصفات الفعل من وجهة نظرهم. فيقول: إن المعتزلة قالت: الفرق أن ما يثبت لله، ولا يجوز

نفيه عنه فهو من صفات الذات كالعلم، والقدرة مثلا، أما الخلق والرزق مثلا فهما من صفات الفعل، يقال: يخلق لفلان، ولا يخلق لفلان، ويرزق فلانا، ولا يرزق فلانا فيجوز النفي في الثانية فهي صفة فعل.

أما متكلمو أهل الحديث فقد قالوا في الفرق: وما يلزم بنفيه نقص فهو من صفات الذات مثل الحياة والقدرة، وما لا يلزم بنفيه نقص فهو من صفات الفعل كالإحياء والإماتة، والتسكين والتحريك.

وبعد ذلك يبين أن كلام الفريقين لا يلزمه، لأنه يقول مثل بقية الماتريدية بقدم الصفات كلها، والذي يلزمه بيان إقامة الأدلة على أن التكوين صفة ثابتة له في الأزل، وأنها معنى وراء المكون.

ثم يعرض تشنيعات الخصوم وشبههم ويلخصها في أمرين:

الأول: القول بالتكوين لم يقل به أحد سوى رجل بمرو يسمى الزابر شائي نشأ بحد الأربعمائة من الهجرة.

ويكذب النسفي هذا القول قائلا: إن أبا حنيفة وأبا يوسف. ومحمد بن الحسن والطحاوي قالوا بالتكوين. فقد قال أبو حنيفة في **الفقه الأكبر** مع شرحه لعلي القاري ص ٢١، ٢٢ "وخالقا بتخليقه، والتخليق صفة له في الأزل، وفاعلا بفعله، والفعل صفة له في الأزل" وقال بذلك الطحاوي أيضا في **عقيدته السلفية** مع شرحها ص ٦٧، ٦٨: وله معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق، ولا مخلوق، ويعني بالخالق المخرج للشيء من العدم إلى الوجود، ويقول: "وكما أنه محيي الموتى بعدما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم".

أما الأمر الثاني: فيقولون: لو كان التكوين ثابتا في الأزل، وكان الله مكونا، خالقا للعالم لكان المكون موجودا، مخلوقا في الأزل، لما أن وجود الضرب ولا مضروب باطل، ويبدأ النسفي في مناقشتهم، ليبطل كلامهم بالعقل والنقل.

فيقول: إن حديثنا معهم يتناول **مواضع أربعة. أولا:** مع المعتزلة في جواز وجود صفة أزلية بذات الباري – وقد انتهى من ذلك في مبحث الصفات[٧١]

وثانيا: بيان أن التكوين غير المكون، **وثالثا:** بيان أن التكوين أزلي.

ورابعا: بيان أن القول بقدم التكوين لا يؤدي إلى القول بقدم المكونات.

ويعرض في كل أمر لشبههم النقلية، والعقلية بأمانته العلمية، إلا أنني أحسه يسهب أكثر مما ينبغي، حتى أكاد أحس أنني انتقلت إلى دراسة نحوية مع النحويين وهم يتحدثون في الفعل والفاعل والمفعول به والمفعول معه والمفعول لأجله، وغير ذلك لا مع النسفي المتكلم[٧٢].

ثم يبرهن على ثبوت التكوين في الأزل بأن العالم محدث، ويثبت أن الله تعالى هو الذي أحدثه من العدم، وإحداثه يكون بصفة الإحداث، وهي التكوين، لأنه يستحيل أن يحدث العالم نفسه بنفسه، **كما يستحيل** أن يكون إيجاده بجزء منه، كما هو مبين في كتب علم الكلام، وخاصة المواقف.

أما عن رده على القول: بأن التكوين هو عين المكون فيقول: إن هذا الكلام باطل، لأنه يؤدي إلى القول بأن الضرب عين المضروب، والكسر عين المكسور، والأكل عين المأكول مع أن الضرب فعل والمضروب مفعول. وكذلك لو كان التكوين هو المكون، والمكون قد حصل بالتكوين، فيكون حصول المكون بنفسه لا بالله، وهذا يؤدي أن تكون الأشياء خالقة لنفسها، ويبطل وجود الصانع، ويكون كل شيء خلق ومخلوق في وقت واحد، والقول بهذا واضح التناقض.

وكذلك لو كان التكوين هو المكون، فلا حاجة إلى الله تعالى، ولا تمييز بينه، وبين غيره إلا بالقدم.

---

(٧١) راجع التبصرة.
(٧٢) راجع التبصرة.

والقول بأن حصول العالم بقدرة الله لا يغني عن التكوين، لأن القدرة لا توجب حصول المقدور بالفعل[٧٣]، بخلاف التكوين فإنه يوجب حدوث المكونات في الواقع بالفعل.

ويبطل كلام الأشاعرة لأنهم يقولون في الاستدلال على قدم كلام الله بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: ٤٠] واستشهادهم بهذه الآية هو عين ما يقول به النسفي من قدم صفة التكوين، فلو كان التكوين عين المكون، لوقعوا في مناقضة واضحة، وذلك لأن حصول الشيء لو حصل بتكوين هو نفسه كان حصوله بنفسه لا بغيره، وما لا يحتاج في حصوله إلى غيره يكون قديما، فيكون الشيء على كلامهم قديما، وهذا بدوره يؤدي إلى قدم كل العالم وهو محال.

والتكوين بعد هذا إما أن يكون أزليا، وإما أن يكون حادثا، فلو كان حادثا للزم إحداث آخر، والآخر بآخر إلى ما لا يتناهي، وهو محال، لأن حصول العالم متعلق بحصوله، وما علق حصوله بما يستحيل ثبوته لا يتصور وجوده لكن العالم موجود بالفعل، فكان القول بحدوث التكوين باطل.

ولأنه لو كان حادثا فلا يخلو الأمر إما أن يحدث لا في محل وهو باطل لاستحالة قيام العَرَض بنفسه، وأما أن يحدث في محل سوى ذات الله فيكون المحل هو الخالق لا الله وهو باطل، وإما أن يحدث في ذات الله، وهذا يقتضي قيام الحوادث به وهو باطل لأنه يؤدي إلى حدوث ذات الباري وهو كفر، وعلى هذا فإن التكوين أزلي قائم بذاته تعالى، ولا يوجب قدمه قدم المكونات، وذلك لأن ما تعلق تكونه بالتكوين يكون حادثا لا محالة إذ المحدث يعلق حدوثه بغيره فأما القديم فهو مستغنٍ عن ذلك، ولأننا نقول كما يقول الأشاعرة بأن الله عالم، وأن الله قادر ولم

---

(٧٣) لأنها عند الماتريدية ليست صفة تأثير وإنما هي صفة يصح لمن اتصف بها الإيجاد والإعدام، أما الإيجاد والإعدام الفعلي فيرجع إلى صفة التأثير التي هي التكوين.

يقتض هذا أن يكون المعلوم والمقدور قديمين فكذا التكوين والمكون لا يقتضي الأول قدم الثاني.

الإرادة صفة أزلية لله تعالى:

يعرف النسفي الإرادة بأنها مشتقة في اللغة من الرود، ومن معاني الرود الطلب، والميل. **أما حدها فهي:** معنى ينافر الكراهية والاضطرار، ويوجب خروج المفعولات على وجه دون وجه، وعلى هذا فالإرادة والمشيئة ينبئان عن معنى واحد عند المتكلمين إلا الكرامية الذين قالوا: إن الإرادة غير المشيئة، فالمشيئة أزلية والإرادة حادثة في ذات الله تعالى، وله إرادات كثيرة على عدد المرادات.

ويسأل هل يوصف الله تعالى بالإرادة؟

ويجيب: إن جمهور الأمة وصفوه تعالى بالإرادة على الحقيقة خلافا للنظام، والبغداديين من المعتزلة كالكعبي، والخياط الذين قالوا: الله تعالى يوصف بها على المجاز.

ويبين النسفي معنى ما يقوله هؤلاء المعتزلة.

ثم يقيم دليل أهل السنة على اتصاف الله تعالى بالإرادة وهو: وقوع مفعولاته المتجانسة على أوصاف مخصوصة يجوز وقوعها على غيرها، ويعلم أن هذا لم يكن من ذواتها وهو يدل على إرادة الفاعل، ولأنه لو لم يكن مريدا لكان مضطرا، والمضطر عاجز.

ويناقش المعتزلة في قولهم: إن الإرادة بالنسبة إلى الله هو فعل الله، وبالنسبة لفعل الغير هي أمر الله، ويبطل هذا الكلام.

وكذلك يبين فساد رأي من يقول: إن الإرادة هي الشهوة.

ويسأل النسفي: هل الله تعالى مريد بإرادة أم بغير إرادة؟

ويجيب: بأن من قال بالإرادة قال: إنه مريد بها. أما الحسين النجار فقد قال: إنه

مريد بذاته، معتمدا في كلامه على المعتزلة النافين للصفات، ولا شك في فساد قوله.

ويسأل: هل إرادته تعالى قائمة بذاته أم لا بذاته؟

أهل الحق يقولون: إنه تعالى مريد بإرادة قائمة بذاته. أما العلاف والجبائيان فقالوا: إن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل.

ويناقشهم النسفي مبينا: استحالة قيام العرض بنفسه.

ثم يسأل: هل إرادته تعالى أزلية أم حادثة؟

ويجيب: بأن أهل الحق قالوا: إنه مريد بإرادة أزلية قائمة به.

أما الكرامية فيقولون: إنه في الأزل مريد بمريديَّة، ويقصدون بذلك قدرته على الإرادة، وأنه تعالى قد أحدث العالم بإرادة حادثة.

ويناقشهم مبينا استحالة قيام الحادث بذاته تعالى وهنا يقسو عليهم فيتهمهم بالإلحاد.

وبعد هذا يذكر النسفي أن الله تعالى مريد بإرادة واحدة كل المرادات خلافا للكرامية القائلين إن لكل مراد إرادة تحققت في ذاته.

الكلام في أن صانع العالم حكيم:

يبين النسفي معنى الحكمة والحكيم في اللغة فيقول: الحكمة العلم، والحكيم العالم، وقيل: الحكيم هو المحكم للشيء، وقيل: الحكيم هو الذي يمنع نفسه عن هواها إلخ.

والحكمة: معرفة الأشياء بحقائقها، ووضعها مواضعها.

أما علي رأي المتكلمين فإن الحكمة في الفعل وقوعه على قصد فاعله، والسفه وقوعه على خلاف قصد فاعله، وينسب هذا القول للأشعري.

أما المعتزلة فيقولون: الحكمة كل فعل فيه نفع إما للفاعل أو لغير الفاعل.

أما رأيه فيقول: إن الحكمة كل ما له عاقبة حميدة، والسفه ما خلا عن العاقبة الحميدة.

ويحيل الحديث في هذا الموضوع، إلى مسألة التعديل، والتجوير وإلى كتاب[٧٤] له قال إنه يكتبه في هذا الموضوع وقد بحثت عن هذا الكتاب فلم أهتد إليه، والله تعالى موصوف بالحكمة في الأزل خلافا للأشعري الذي يقول: إن أريد بها العلم فهو كذلك، وإن أريد بها الفعل فلا.

وبعد هذا يلخص كل ما مر من أول الكتاب إلى باب الرؤية في كلمات وجيزة.

الكلام في جواز رؤية الله تعالى في العقل ووجوبها بالسمع:

يتحدث النسفي في هذه المسألة على خلاف منهجه الذي سار عليه في كتاب **التبصرة** حيث يقدم الأدلة النقلية على الأدلة العقلية.

ويسأل في البداية: هل يرى الله تعالى؟

ويجيب بأن أهل الحق: جوزوا ذلك ويراه المؤمنون في الآخرة، بعد دخولهم الجنة، خلافا للمعتزلة والنجارية، والزيدية القائلين بعدم جواز ذلك، لأنهم يحسبون أن ذلك يؤدي إلى ما يستحيل على الله تعالى.

ويذكر أدلة الخصوم ومنها: قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فقد تمدح سبحانه بنفي الإدراك لذاته، وإثبات عكس ذلك يؤدي إلى النقص.

ومن أدلتهم العقلية التي ذكرها: أن للرؤية في الشاهد علة وشروطا، ولا

---

(٧٤) راجع التبصرة.

يتحقق ذلك في الغائب إلا بوجود العلة والشروط، وعليه فإن ما يرى هو الألوان، والأكوان، والأجسام، وتوفر الرائي والمرئي في حيزين، وعلى هذا فإن الله لا يرى كله ولا بعضه، لأنه ليس بمتناه ولا متبعض، ولا متجزئ.

ويعرض النسفي بأمانته العلمية كل شبه الخصوم، وأدلتهم على هذه الشبه، ثم يبدأ في مناقشة كلامهم بالتفصيل.

ويقيم الأدلة على جواز رؤية الله من القرآن والسنة المطهرة. من ذلك قول موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ففي الآية اعتقاد موسى برؤية الله لأن الجهل منتفٍ عن الرسول وإخبار الله إياه أنه لن يراه، ولم يخبر الله سبحانه أن رؤيته مستحيلة مع أن الحاجة للبيان واضحة، فدل على جواز رؤيته تعالى، كذلك فإن الله تعالى علق الرؤية على أمر جائز وهو استقرار الجبل، وتعليق الفعل على ما هو جائز الوجود يدل على جوازه، وكذلك فإنه تعالى ما أيأس موسى، ولا عاتبه حينما سأله رؤيته، وهذا يدل على جواز الرؤية، ولو كان الأمر مستحيلا أو جهلا من موسى عليه السلام، لكان العتاب، وكذلك قوله تعالى:﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ﴾ [الأعراف: ١٤٣] والتجلي هو الظهور، ويفسره النسفي نقلا عن ابن فورك عن أبي الحسن الأشعري: أن الله تعالى أعطى الجبل روحا وقدرة على الرؤية فرأى الله.

ويذكر خلال ذلك تفسيرات المعتزلة الآية ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] من ذلك قولهم: إن موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية، وإنما طلب آية يستدل بها على الله ويفسد النسفي هذا الكلام بأكثر من دليل.

ومن ذلك: أن موسى لم يطلب الرؤية لنفسه، وإنما طلبها قومه، لأنهم يطلبونها فأراد بالطلب أن يبين الله لهم استحالتها.

ويبطل النسفي هذا الكلام.

ومن كلام النسفي أيضا على جواز رؤيته تعالى قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣) ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، ويعرض النسفي الكلام حول هذه الآية بالتفصيل، مستشهدا بكلام النحويين والشعراء، مثبتا أن المراد بها النظر لا الانتظار.

وأيضا من الأدلة قوله تعالى: ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ [يونس: ٢٦] وقد روى في خبرٍ أن الزيادة هي النظر إلى الله تعالى، ويدعم كلامه بأن واحدا وعشرين من الصحابة الأجلاء رووا حديث الرؤية عن رسول الله ويذكرهم بأسمائهم، وقد بحثت عنهم جميعا فوجدت أنهم ثقات كما هو مبين في التحقيق.

وبعد ذلك يستدل على جواز الرؤية بالعقل فيقول: كان من الأجدى الاستدلال بالعقل أولا ثم تأييد ذلك بالنقل ــ كما هو منهجه ــ إلا أنه قدم الأدلة السمعية لما فيها من ثبوت الرؤية وجوازها جميعا.

ومن أدلته العقلية على جواز الرؤية: أن الخصوم أثبتوا أن العلة المطلقة للرؤية هي الجسمية، فما كان بجسم كان مرئيا، والله ليس بجسم فلا يكون مرئيا، أما عند النسفي فإن أصحابه قالوا بأن العلة المطلقة للرؤية هي كونه قائما بالذات، فما كان قائما بالذات تجوز رؤيته، وما ليس كذلك يستحيل رؤيته، والله تعالى قائم بالذات فكان جائز الرؤية. ويشرح هذا الكلام مناقشا المعتزلة في كلامهم.

ثم بعد ذلك يقول: نسأل المعتزلة لم قلتم: إن تعلق الرؤية بهذه الأجناس تعلق الأحكام بالعلل، دون كون هذه الأجناس من أوصاف الوجود؟ ويطالبون بالدليل فما أجابوا به يهدم عليهم قولهم.

ثم يقول: وينبغي أن لا ندعي أن العلة المطلقة للرؤية هي القيام بالذات أيضا، وما ذكره الماتريدي وأصحابه كان على طريقة المسامحة والمساهلة، ولا نشتغل بادعاء شيء علة، فإنهم هم المدعون أن العلة المطلقة للرؤية ما زعموا. فلا معنى للاشتغال بمعارضة العلة بالعلة قبل العجز عن منع دليل الخصوم وهدمه.

وبعد كلام طويل مع الجبائي. والنظام وغيرهما من المعتزلة يقول: لابد من سير الأوصاف ليتبين لنا العلة المجوزة للرؤية من الأوصاف الاتفاقية المقترنة بها، والمسماة عند المتكلمين بأوصاف الوجود، ثم تُعدَّى الرؤية بتلك العلة من الشاهد إلى الغائب إذ التعدية من الشاهد إلى الغائب تكون بأوصاف العلة دون أوصاف الوجود.

ثم يقول: لا يخلو المرئي في الشاهد من أن يكون مرئيا لكونه جسما، أو لكونه عرضا، أو لكونه لونا، أو لكونه متلونا، أو لكونه قائما بالذات، أو لكونه كونا، أو لكونه متكونا، أو لكونه معلوما، أو لكونه مذكرا، أو لكونه محدثا، أو لكونه موصوفا، أو لكونه باقيا، أو لكونه موجودا. ويناقش كل الوجوه ليدفعها كلها ماعدا الوجود، والله تعالى موجود، فكان جائز الرؤية.

وبعد ذلك يقول: إن لهم شبها أخرى ويذكر بعضها منها: أنه إذا كان الباري مرئيا لجاز أن يشار إليه. ويجيب: بأن الأشعرية يجوزون الإشارة إلى الله تعالى لا إلى جهة، ونحن نجوز الرؤية لا في جهة، وجواز الإشارة إلى شيء في الشاهد لا لجواز رؤيته بل لكونه متحيزا، فالرؤية من أوصاف الوجود لا من أوصاف التحيز.

ويقول في آية: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] إن الأشعرية يقولون: إن النفي ينصب على الأبصار لا على المبصرين، ويبطل هذا الكلام، ثم يقول: المنفي هنا هو الإدراك بمعنى الإحاطة والشمول، والرؤية غير منتفية، مؤكدا كلامه بما قاله الماتريدي: إن الإدراك هو الوقوف على أطراف الشيء، وحدوده، ونهاياته كالإحاطة فكان الإدراك في الرؤية نازلا منزلة الإحاطة من العلم، ثم بنفي الإحاطة لا ينتفي العلم، فكان العلم هو تبين المعلوم على ما هو به، والإحاطة هي الوقوف على حدود المعلوم ونهاياته، فكان العلم بالله ثابتا والحاطة منتفية.

وأثناء الحديث يعرض لشبه أخرى، ويناقشها ويخلص إلى أن الله تعالى لا يرى في الدنيا **لأمرين: الأول:** أن الله خلق في أبصارنا ضد رؤيته، وهذا لا يستحيل

عليه، لأن الله تعالى ليس بذي جنس حتى يقال لما رأينا جنسه لم يجز انعدام رؤيته.

والثاني: أن رؤيته لم تكن معتادة لنا في الدنيا فلا يقال لا تنعدم، لأن ذلك يؤدي إلى قلب المادة، ويقول: إن هذا ما قال به أكثر أصحابه، وقال به الماتريدي.

ثم يعرض رأي القلانسي الذي يقول: إن الله تعالى لا يرى في الدنيا لضعف في أبصارنا، ويرتضي النسفي هذا الرأي، إلا أنه يدخل في مناقشة معه بسبب قوله: إن ارتفاع الرؤية بخلق ضدها في البصر حال قوة البصر، ممتنع، لأن ــ منع ذي الطبع في فعله مع بقاء طبعه محال عند القلانسي. أما عند النسفي فإنه يجوز منع ذي الطبع عن طبعه بخلق ضد طبعه وذلك كانعدام الرؤية بخلق ضدها في البصر حال قوة البصر.

ويبين النسفي: أن الله سبحانه وتعالى يرانا بلا مسافة بيننا وبينه، ولا اتصال شعاع خلافا لما يقوله البغداديون من المعتزلة: أن الله لا يرى ولا يرى.

وبالنسبة لرؤية صفاته يقول: إنه لم يُرْوَ نص سمعي برؤيتها، أما بالنسبة لجواز رؤيتها فإن القائلين بجواز تعلق الرؤية بالقائم بالذات، واستحالتها في غير ذلك لا يجوزون رؤية الصفات، والقائلون بجواز تعلق الرؤية بكل موجود ــ ومنهم النسفي ــ فالصفات جائزة الرؤية.

ثم يلخص أساس الاختلاف في المسألة في العبارات التالية: "والحاصل أنا لما رأينا الرؤية متعلقة بتلك الأجناس، ولا وصف يجمعها يمكن تعليقها به إلا الوجود علقناها به، لوجود دليل تعلقها به تعلق الأحكام بالعلل، وعديناها إلى الغائب بتعدي الوجود، ودلتنا رؤيته تعالى إيانا على أن ما اقترن بالرؤية في الشاهد من المباينة والمقابلة، واتصال الشعاع وغير ذلك أوصاف وجود وليست بالقرائن اللازمة لها، لتحققها بدونها، فاتبعنا هذه الدلائل، وإن لم يقع في أوهامنا رؤية إلا بهذه القرائن، لما أن المعول على الدليل دون الوهم.

وخصومنا أعرضوا عن العلة المطلقة الرؤية، وتمسكوا بما وجدوا من القرائن الاتفاقية، وتمسكوا بالوهم، ورفضوا الدلائل العقلية، وفتحوا على المعطلة أوسع باب لنفي الصانع، وذلك لأنهم لم ينقادوا للدلائل العقلية".

الكلام في إثبات النبوة والرسالة:

هل من الحكمة إرسال الرسل؟ وهل الإرسال جائز؟

قال أهل الحق: إن إرسال الرسل حكمة وصواب، وهو جائز، وقد أرسل الله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين، وأيدهم بالحجج.

وقالت طوائف من الخُلَعَاء ومنهم المتصوفة في رأي النسفي بامتناعه إذ فيه أمر ونهي وهو سفه، إذ لا نفع للآمر والناهي، وهنا يهاجم النسفي المتصوفة بقوله: وعند اكتشاف القناع عن مكنون ضمائر كثير من المستترين بالتصوف، وارتفاع الخفاء عن مستور سرائرهم، ويعلم أنه من هذه الفرقة.

ومن الذين يقولون بامتناع إرسال الرسل البراهمة، حيث يؤكدون أن العقل يعرف المحاسن فيعملها، ويعرف المساوئ فلا يعملها فالتكليف يكون بالعقل ولا حاجة إلى الرسل لأنهم إن جاءوا موافقين للعقل فبالعقل عنهم غنية، وإن جاءوا مخالفين له كان إرسالهم عبثا لأن العقل حجة الله، وحججه تعالى لا تتناقض.

ومنهم أيضا الطبيعيون حيث يقولون: إن المتنبي يعارض النبي إذا كان الأمر على مقتضى الواقع، أما إذا خرج عن مقتضى الواقع ففيه تغيير طبائع الأشياء، وطبائع الأشياء لا تتغير. وقال بعضهم: بأن قلب الطبائع في مقدور الله، إلا أنه أيضا في مقدور السحرة ولا يمكن التمييز بين الأمرين.

ومن المنكرين من يقول: بأن ما يقال إنه معجزة لم يعرض على كل البشر، ولو عرض لوجد المعارض، وبذلك لا رسول.

ويذكر النسفي حل شبه الخصوم، ثم يبدأ في إقامة الدلالة على صحة الرسالة فيعرفنا أولا **بأنها**: سفارة العبد بين الله تعالى، وبين ذوي الألباب، ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح دارهم.

ويبين ثانيا: أنها ممكنة، فإن ورود التكليف بالإيجاب، والحظر ممن له الملك ليس مما تأباه العقول، والمالك يتصرف في ملكه أين شاء، ومتى شاء، وكيف شاء، وبأي وجه يريد سواء بإعطاء العقل قدرة معرفة كل شيء، أو بإرسال الرسل.

وبعد أن يقيم الأدلة على أن الرسالة ممكنة يناقش شبه الخصوم، ليثبت أن إرسال الرسل ليس بمستحيل في نفسه، ولا سفه في ذاته، وهو في حيز الممكنات.

ثم هل الرسالة من قبل الممكنات في العقل أم هي من جملة الواجبات؟

يقول النسفي: إن متكلمي أهل الحديث سوى القلانسي قالوا: إنها من جملة الممكنات.

ويذهب القائلون بأن العقل آلة معرفة الحسن والقبح ووجوب شكر النعم إلى القول بوجوبها، لأنها من مقتضيات حكمة الحكيم وهو الله، ويستحيل أن لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات حكمته، لما أن انعدامه يدخل في باب السفه. ويستطرد النسفي في إقامة الأدلة رادا كل كلام الخصوم، مثبتا أن العقل مهما بلغ فإنه لا يستطيع الاستقلال بمعرفة كل شيء، وذلك لأنه يلحقه الضعف، وإذا كان الناس ينقسمون إلى ثلاثة أقسام.

موصوفون بالذكاء متفرغون للبحث، وآخرون موصوفون بالذكاء إلا أن جل همهم ما فيه مصلحة الدنيا، وآخرون موصوفون ببلادة الأفهام.

فإن القسم الأول من الندرة، والقسمين الآخرين هم أكثر الناس، ولا يستطيعون معرفة أمور دنياهم، ودينهم إلا بالرسل، وهكذا يستمر النسفي في حديث

شامل لكل الاتجاهات، ويشمل كذلك إثبات أن الصنف الأول في حاجة كبيرة إلى إرسال الرسل، لأنهم لا يستطيعون معرفة حقائق كل شيء.

وينتهي النسفي إلى القول بإمكان استدراك الحسن والقبح بالعقل خلافا لقول المعتزلة الذين يقولون بوجوب إرسال الرسل لأنه الأصلح للعباد، ويجب على الله فعل الأصلح.

أما النسفي يقول: لا يجب على الله شيء لأنه الخالق المتفضل.

ثم بعد ذلك يتعرض للحديث عن المعجزة، فيبين لنا مآخذها، وحدها، وأقسامها، ووجه كيفية دلالتها على صدق الآتي بها.

أما مآخذها فهو العجز، **وحدها عند المتكلمين:** أنها ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق مدعي النبوة مع نكول وعجز الغير عن معارضته بمثله.

وتنقسم إلى قسمين: الأول: فعل غير معتاد، **والثاني:** تعجيز عن الفعل المعتاد. أما وجه دلالتها على صدق الآتي بها: فهو أنه تعالى يصدقه بما يقدره على فعله، مخالفا للمادة.

وبعد ذلك يتحدث النسفي عن بعض معجزات الرسل، وأن الله أيدهم بها، وشاهدها من عاشوا في زمانهم، ولم يستطيعوا الإتيان بمثلها، أو ـ معارضتها بأي وجه من الوجوه، ونقلت الأخبار بالتواتر الذي يوجب العلم الضروري.

وبعد أن ينتهي من رد شبه الخصوم يتحدث عن رسالة سيدنا محمد ﷺ، ويسأل هل كانت بعثة ممتنعة الوجود، مستحيلة الثبوت؟

وهل كان الزمن في غنية عنه؟

والإجابة واضحة، أن قبله عليه السلام كان الكثير من الأنبياء والرسل فالرسالة ليست ممتنعة، وإن الحاجة كانت ماسة إليه، وكان أولى بذوي العقول

الاستجابة الفورية لقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [الأحقاف: ٩] ولقوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾ ﴾ [فاطر: ٢٤].

ولقد كان مجيء الرسول عقيب تمني القوم ذلك، بعد أن اشتد بهم الظلام، واستشرى الظلم يقول تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى ٱلْأُمَمِ ﴾ [فاطر: ٤٢]، ثم يبين النسفي أن أي دعوى يلزمها أمور أربعة، وقد توفرت في رسالة سيدنا محمد عليه السلام.

أولها ــ كون الدعوى في حيز الإمكان. **وثانيها** ــ إتيان المدعي ببينة مطابقة للدعوى. **وثالثها** ــ أن تكون دواعي الجرح منتفية عن بينته. **ورابعها** ــ سلامة الدعوى والبينة عن مناقض يرد عليهما، أو على أحدهما.

ثم بعد أن يتحدث عن الأمور الأربعة السابقة بالتفصيل يقول: "لا شك أن من ساوى غيره في الدليل، والعلة ساواه في المدلول والمعلول، وموسى وعيسى عليهما السلام ثبتت رسالتهما لوجود المعجزات الناقضات للمادة، فكذا سيدنا محمد عليه السلام.

وبعد ذلك يذكر أن الآيات الدالة على نبوة سيدنا محمد حسية، وعقلية، ويفسر الحسية بأنها ما يظهرها الله تعالى للأعين من العجائب الخارقة للمادة، ــ **ويقسمها إلى ثلاثة أقسام:** أ – **خارج ذاته.** ب– **في ذاته.** ج – **في أخلاقه**، ويضرب أمثلة لكل قسم، وبعد أن ينتهي من ذكر المعجزات الحسية، يتحدث عن المعجزات العقلية فيقسمها إلى أقسام منها ما هو راجع إلى حاله، وما هو راجع إلى نسبه، ومنها ما هو راجع إلى دعواته، ومنها ما هو راجع إلى إخباره، ومنها معجزات ظهرت بعد زمانه، ومنها ما هو راجع إلى مكانه، ومنها ما هو راجع إلى زمانه، ومنها ما هو راجع إلى كتابه الذي أتى به من عند الله، ومنها ما هو راجع إلى شريعته.

ويتكلم في هذه المعجزات كلها بالتفصيل المقنع، من ذلك مثلا أنه كان مستجاب الدعوة، ويحكي النسفي بعض أدعية الرسول يذكر منها ما نقل بالتواتر،

فقد قال عليه السلام في حق مضر: "**اللهم أشدد وطأتك على مضر، واجعل عليهم سنين كسنى يوسف**" فأمسك الله عنهم القطر حتى جف النبات وهلكت المواشي، ولم ينكشف عنهم الجدب إلا بدعائه عليه السلام لهم، ومن ذلك أيضا دعاؤه على كسرى لما مزق كتابه فقال عليه السلام "**اللهم مزق ملكه كل ممزق**" وقال: "**أما إنكم ستمتلكون أرضه**"، فمزق الله ملكه وملكه المسلمون.

وبالرجوع إلى كتب السنة الصحيحة تبين لي صحة هذه الأحاديث سندا ومتنا كما هو مبين في التحقيق.

ويورد النسفي بعض البشارات الواردة بنبوته عليه السلام في التوراة، والزبور والإنجيل.

ويورد كذلك معرفته بالأخبار الماضية. وهو أمي لا يعرف القراءة ولا الكتابة، ومعرفته بما سيقع في المستقبل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [القمر: ٤٥] وكان نزولها قبل بدء الحرب في بدر، وقد تحقق ذلك، وانتصر المسلمون وولي الكافرون في غزوة بدر مع قلة عدد المسلمين وعنادهم. وكقوله تعالى ﴿ الٓمٓ ﴿١﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ ﴾ [الروم، ١: ٣] وقد كان كما أخبر عليه السلام. وكقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ ﴾[القصص:٨٥] أي ــ سيرجعك إلى مكة وقد رجع إليها عزيزا منتصرا، وكذلك في نصوص الأحاديث الشريفة، ومنها مثلا قوله عليه السلام: "**زويت لي الأرض فرأيت مشارقها، ومغاربها، وسيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها**"، وكان الأمر كما أخبر وفتوحات الصديق، وعمر، وعثمان، وعلي، وما تم في عهد الدولة الأموية يؤكد ذلك.

ومن ذلك أيضا أنه عليه السلام نعى النجاشي وأخبر أصحابه بموته، وبعد ذلك جاءت الأخبار بموته، ومن ذلك قوله لعمار بن ياسر: "**تقتلك الفئة الباغية**"

فقتل في صفين، ومنها تحديده الخلافة بعده بقوله: "**الخلافة بعدي ثلاثون سنة**"، فكان كما أخبر عليه السلام، وقد رجعت إلى كتب السنة الصحيحة وتأكدت من صحة هذه الأحاديث سندا ومتناً كما هو مبين في التحقيق.

ويذكر النسفي بعض ما ظهر من معجزاته بعد وفاته ﷺ ومنها على سبيل المثال إخراج شهداء بدر وطابا بعد خمسين سنة. والنسفي كغيره من المتكلمين يعتبر كل كرامة ظهرت لولي فهي معجزة للنبي عليه السلام.

ويتحدث النسفي عن مكانة المكان الذي بعث منه عليه السلام، ويذكر أشياء كثيرة منها قصة أصحاب الفيل التي ورد ذكرها في القرآن، وتكلم عنها شعراء الجاهلية، ولم يستطع التاريخ إنكارها، ولقد كانت إرهاصا لمقدم محمد ﷺ من هذه البلدة الطيبة.

ويتحدث عن الظروف التي بعث فيها الرسول عليه السلام، وتتلخص في ظلم وظلام ينتشر في جميع العالم، وخاصة بلاد العرب، والفرس، والهند، والترك حتى إن من كان منهم على دين كاليهود حرفوا الكلم عن مواضعه، وكذبوا المسيح، وكالنصارى الذين اختلفوا في ديانتهم، وقالوا بالصاحبة والولد، وقالوا بألوهية عيسى.

إذا كانت كل الأوضاع تشير إلى ضرورة تُصَحِّح لاتجاه الحياة نحو نفسها، ونحو الله. فكان ﷺ، هو الأمل، وهو البسمة، وهو السكينة، وهو الأمان، والرحمة، وهو السعادة الدنيوية والأخروية للجميع.

ويتحدث بعد ذلك عن الإعجاز القرآني، وكونه كتابا باقيا للأبد، فيه صلاح الدنيا والدين، ويرجع إعجازه لأمور منها.

١ – نظمه العجيب، فقد باين المنثور، والمنظور، والرجز، والخطبة، والرسالة، وهو بنظمه يتحدى جميع البشر أن يأتوا بمثله، أو بعشر سور من مثله، أو بسورة من مثله، وما زال يتحدى، ولا أحد يستطيع أي شيء، وفي هذا يتحدث

عن طبيعة العرب وكيف أن طبيعتهم تمنعهم من إخفاء ما يعرفون، فهم لو قدروا على معارضة القرآن لعارضوه.

أما ما يقوله أبو عيسى الوراق: أنهم كانوا مشتغلين بحربهم، فهو كلام صدر عن الجهل ببدء الدعوة، وكيف انتشرت، وخاصة الفترة التي قضاها الرسول بمكة فلم يكن بها حروب، تحول بينهم وبين معارضته إذا كان في إمكانهم.

ويعرض لما يقوله النظام من أن القرآن ليس بمعجز النظم، لأن أفراد الآيات ليست بمعجزة، وما يصدق على الفرد يصدق على الكل وأن إعجاز القرآن راجع إلى الصرفة، لأنه كان في إمكان القوم المعارضة إلا أن الله صرفهم عن ذلك، وهذا خرق للعادة.

ويرد النسفي على النظام، موجها كلامه إليه بأن كل لفظة في شعر امرئ القيس في متناولك، ومع ذلك ائت بقصيدة مثل قفا نبك أو غيرها بل ائت بقصيدة من مثل قصائد من عاصرك، ولعل عجزه يؤكد بطلان كلامه عن القرآن.

ويناقشه في الصرفة قائلا أفعل ذلك باختيار من العبد أم لا باختياره؟ فإن قال باختيار من العبد فهذا منه إثبات التصرف لله تعالى في أفعال العباد الاختيارية وهو محال عنده، وإن قال لا باختيار العبد فقد أثبت الجبر وهو لا يقول به.

ويقال له أيضا: إذا صح كلامك لم لا يصرف همة الكافر عن الكفر حتى لا يقع فيه لما أنه أصلح له، لأنكم تقولون بوجوب الأصلح، ويستمر مع النظام بين السبر والتقسيم حتى يبطل كلامه بالصرفة.

وكذلك يبطل قول من يقول: إنهم عارضوه إلا أن المعارضة اندرست لكثرة اتباع الرسول.

٢ – **ومن جوه الإعجاز القرآني:** ما فيه من الإخبار عن الأمم الماضية، وما يكون في المستقبل، وما أودع فيه من أصول الأحكام التي تقع إلى قيام الساعة، وهذا يدل دلالة واضحة على أنه من عند علام الغيوب.

٣ – **ومن دلائل الإعجاز أيضا:** ما تضمنه القرآن من إشارات تدل على حدوث العالم، وبيان استحالة القول بإلهية من تعتريه الحوادث، وتتعاقب الأضداد عليه ودلالات ثبوت الصانع، ومحاجة اليهود، والنصارى، والمشركين، وبطلان القول بالطبائع من نحو قوله تعالى: ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ ﴾ [الرعد: ٤] ودلالة إثبات البعث، وهو من الأمور الغيبية.

وبعد ذلك يتكلم عما هو راجع إلى شريعة الإسلام فيقول: إن مدار أمور الدين والملة في جميع الأديان يكون متعلقا بالاعتقادات، والعبادات، والمعاملات، والمزاجر، والآداب الحسنة، والشيم الحميدة، وقد أتى محمد بكل هذه الأمور بما تتعجب منه العقول الصحيحة، وتقدره أجل التقدير.

ويتحدث بالتفصيل عن كل أمر من الأمور السابقة، وبعد ذلك يقول بالحرف: ـــ "وبالوقوف على ما تقدم عرف أنه عليه السلام كان صادقا فيما ادعاه من رسالة ربه معرفة لا يشوبها شك، ويعتبر الموانع عن الإزعان لدعوته عليه السلام ترجع دائما إلى أمور منها: أ ـــ العصبية الجنسية. ب ـــ الأنفة المانعة من اتباع الغير. ج ـــ العادة والإلف والهوى. د ـــ الكسل عن لوازم التكليف.

وبعد ذلك يتحدث عن خواص النبوة ويجملها في قسمين **الأول:** لتمهيد أمرها وتوطيد أساسها. **والثاني** ـــ لتربية قواها.

ويقسم الأول إلى **قسمين. أحدهما** ـــ الاختيار الجنسي، ويتوفر فيه الشرف. **والثاني** ـــ توفر القوى الفاضلة فيه، وإبعاد العلل عنه، فلقد كان ﷺ كامل العقل، والخلق، والخلقة.

أما القسم الثاني فيقسمه إلى **قسمين: الأول** ـــ اتصال مواد الوحي به، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ۝٣ ﴾ [الضحى: ٣] **والثاني** ـــ تنبيه عن مواقع الزلل مثل قوله تعالى: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾ [التوبة: ٤٣].

والخواص كلها بأقسامها توفرت في نبينا محمد ﷺ.

ويختم كلامه في النبوة معتذرا عن الإطالة التي أخرجته عن المنهج الذي اشترطه إلا أنه يبين السبب الدافع إلى ذلك وهو الإلحاد الذي يقول عنه: (إنه تفشى في زمانه، وطعن بعض الخلفاء في أمور النبوة).

الكلام في إثبات كرامات الأولياء:

يبين النسفي أن المعتزلة يمنعونها حتى لا يلتبس الأمر بالنبوة، ولأنه لا فائدة لها.

أما أهل الحق: فيثبتونها؛ لوجود أخبار كثيرة بذلك مثل صاحب سليمان، الذي أتى بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف، ومثل رؤية عمر لجيشه بنهاوند، وهو يقف على المنبر بالمدينة حتى قال: يا سارية الجبل، وسمعه سارية.

وبعد أن يذكر أمثلة كثيرة لذلك يناقش كلام المعتزلة، ويبين أن الهوى هو الذي ساقهم إلى ما قالوا، فلو أمعنوا النظر لعلموا أن كرامة الولي هي معجزة للرسول، إذ هي دليل على صدق عقيدة الولي، وعقيدته هي ما جاء بها الرسول.

ثم يفرق بين المعجزة والكرامة، ويبين أن الناقض للعادة ينقسم إلى **أربعة أقسام**: أ ــ **معجزة**: وهي خاصة بالرسول. ب ــ **كرامة**: وهي خاصة بالأولياء. ج ــ **معونة**: وهي خاصة بالصالحين المؤمنين. د ــ **إهانة**: وتكون لمدَّعي الألوهية أو النبوة.

مسائل التعديل والتجوير:

الأصل في هذه المسألة: مسألة خلق أفعال العباد، وعلى هذا فالجبرية يقولون: إنه لا فعل للعبد في الحقيقة، وما سواهم يقولون: إن العبد مكتسب عامل ولا يسمى فاعلا، والفاعل في الحقيقة هو الله. وعلى هذا فمن موجد أفعال العباد؟

القدرية يقولون: العبد ولا صنع لله.

أما أهل الحق فيقولون: لا خالق إلا الله تعالى، والعبد مكتسب وفاعل. وسار معهم أهل الحديث، والنجارية، والكرامية.

ثم لما كان العبد فاعلا ومكتسبا لابد أن له قدرة واستطاعة إذ لا فعل بدون القدرة، والكسب إنما يمتاز عن الأفعال الضرورية بالاستطاعة، وعلى هذا فإن النسفي يقول: نتكلم أولا في القدرة والاستطاعة، ثم نرتقي إلى الكلام في خلق أفعال العباد.

الكلام في الاستطاعة:

يعرف الاستطاعة بما عرفها به الكثير من المتكلمين مثل الأشعري والباقلاني بأنها: القدرة، والقوة، والطاقة، وكلها معان متقاربة، ويقسمها إلى قسمين:

١- سلامة الأسباب وصحة الآلات وهذه تتقدم الأفعال وهي من نعم الله سبحانه وتعالى. وهي تحد بالتهيؤ لتنفيذ الفعل عند إرادة المختار.

٢- فهو معنى يتعذر حده وهو عرض يخلقه الله تعالى للحيوان ليفعل به أفعاله الاختيارية، وهو علة للفعل.

ثم يدلل النسفي على وجود الاستطاعة، وانقسامها إلى هذين القسمين، فعن القسم الأول يستشهد بقوله تعالى: ﴿ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾ [المجادلة: ٤] والمراد هنا سلامة الأسباب والآلات.

ويستشهد للقسم الثاني بقوله تعالى: ﴿ مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ ﴾ [هود: ٢٠]، والمراد منه نفي حقيقة القدرة لا نفي الأسباب والآلات، لأنها كانت ثابتة. وهذا موجب للذم، لأنه تضييع للقدرة المعطاة من الله تعالى.

وبعد أن يدلل على وجود الاستطاعة بقسميها يقول: إنه بهذا يبطل قول من يقول لا استطاعة للإنسان وراء ذاته بل مستطيع بنفسه. كما قال النظام وعلى الأسواري، والأصم، وكذا قول من يقول: إنه لا استطاعة غير سلامة الأسباب والآلات.

وكذا قول ضرار، وحفص الفرد: بأن الاستطاعة بعض المستطيع، لأن الاستطاعة عرض، والقول بكون العرض بعض الجسم محال.

ويسأل هل الاستطاعة متقدمة على الفعل أم مقارنة له؟

وهل هي صالحة للضدين أم لا؟

ويجيب على ذلك: بأن الاستطاعة بمعنى سلامة الأسباب، وصحة الآلات متقدمة على الفعل وهي صالحة للفعل وضده بلا خلاف بين من يثبتون الاستطاعة.

أما الاستطاعة الثانية بمعنى القدرة فالمعتزلة يقولون بتقدمها على الفعل ويستحيل اقترانها به.

أما النسفي وأصحابه، والنجارية، والأشاعرة فيقولون: إنها تكون مقارنة للفعل ومحال تقدمها عليه.

وعلى هذا فإن المعتزلة يقولون بأنها صالحة للضدين.

ومن يقول بالاستطاعة مع الفعل منهم من قال مثل أبي حنيفة إنها تصلح للضدين على البدل، ومعنى ذلك أن الاستطاعة التي حصل بها الإيمان صلحت له ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من الإيمان لصلحت له بدلا من صلاحها للإيمان.

أما الأشعرية فإنهم يقولون: إن الاستطاعة لا تصلح للضدين.

ويمكن أن يفسر هذا بأن الماتريدية اتفقوا مع الأشاعرة في أن الاستطاعة مع الفعل واتفقوا مع المعتزلة في أنها تصلح للضدين.

لكن النسفي يقول إنه يظهر أن أبا منصور الماتريدي يميل إلى أنها لا تصلح للضدين وعلى هذا يكون متفقا مع الأشاعرة.

ثم يبدأ النسفي في مناقشة الخصوم مناقشة تبطل آراءهم، وتبين أن فهمهم للآيات قاصر، وأن شبههم العقلية تدل على تناقضهم، وأن الأعراض يستحيل بقاؤها، وأن الاستطاعة تجري مع الفعل مجرى العلة من المعلول، وخلو العلة عن المعلول ممتنع.

وأبو هاشم يقول بخلوها عنه أبد الدهر، أما أهل نحلته من المعتزلة فيقولون بخلوها عنه زمانا واحدا، وكل ذلك باطل، ويقول النسفي: إن ـــ المحققين من أئمته أبوا تقدم الاستطاعة على الأفعال، لما فيه من القول: بخلوِّ العلة عن المعلول زمانا، وكذا قالوا باقتران المعلولات بعللها، ولم يجوزوا تقدم العلل عليها.

وقد اجتمع أهل القبلة على سؤال الله المعونة والتوفيق في كل لحظة، ولو كانت قدرة الطاعة معطاة للإنسان قبل ذلك لم يكن للطلب معنى، وأدى ـــ ذلك إلى بقاء العرض.

ويبين أدلته بالتفصيل على وجوب مقارنة الاستطاعة للفعل، وليس قبله، ويقول: إن القول بتقدم القدرة على الفعل يوجب استغناء العبد عن الله وقت الفعل، والقول به كفر، وقد تعرض الشيخ أبو منصور لهذا في حديث طويل **ملخصه**: أن إعطاء القدرة قبل الفعل خروج عن الحكمة، ولا يليق ذلك بحكمة الله.

وقد تعلق المعتزلة بآيات تثبت سبق القدرة للفعل، ويقول النسفي في ذاك: إن المقصود بهذه الآيات الاستطاعة الأولى التي هي سلامة الأسباب والآلات، وهو متفق معهم في ذلك، أما ما عدا ذلك فلا.

ويسأل النسفي هل تصلح القدرة للضدين؟

ويجيب بأن الدلائل التي تثبت أن القدرة صالحة للضدين منها: إن كل سبب من أسباب الفعل يصلح للضدين كاللسان يصلح للصدق والكذب. ومنها: أن القدرة لو لم تصلح للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق. ومنها: أن كل ما يحصل به شيء، ولا يصلح لضده يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار كالثلج الذي يحصل به التبريد لطبعه، وذلك قول بالاضطرار.

أما القائلون بأنها لا تصلح للضدين، وأن قوة الطاعة غير قوة المعصية ـــ فيستدلون بأن قوة الطاعة هي التوفيق، وقوة المعصية هي الخذلان، ويعرض كلامهم بأمانته ويناقشهم.

الكلام في خلق أفعال العباد:

وبعد ذلك يبدأ في الحديث في مسألة خلق أفعال العباد فيقول: إن جَهْمًا جعلها لله، وليس للعبد فيها شيء، وإضافتها للعباد مجاز، وهذا هو القول بالجبر. أما المعتزلة: فجعلوها للعباد، وقطعوا تدبير الله عنها بالكلية.

وذهب عبد الله البصري: إلى أن الله ليس بخالق في الحقيقة بل يوصف بذلك مجازا، وإنما الخالق في الحقيقة هو العبد.

ثم يقول: إن الذي دفع الجبرية وهم أصحاب جَهْم، والقدرية وهم المعتزلة إلى القول بأن العبد خالق لأفعاله الاختيارية اتفاقهم على مقدمة كاذبة وهي: أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال، وذلك كما هو في الشاهد، ويبين فساد قولهم.

ويقول: إن مذهب أهل السنة الجماعة: أن الأفعال للخلق، فإنهم بها صاروا عصاة أو مطيعين، وأنها مخلوقة لله، مكتسبة للعبد، وقد نفوا إحالة تعلق قدرتين بمقدور واحد، ونفوا الضرورة عن أفعالهم، ويستفاد من هذا ثبوت العدل ونفي الظلم، وإثبات الفضل لله، ويستفاد أيضا أن الله موصوف بما وصف به نفسه، كما قال تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢].

والأشعري يقول: أن ما هو مقدور العبد لا يسمي فعلا، وإنما كسبا كما لا يسمي خلقا، وهذا هو وجه المخالفة بين الماتريدية والأشعرية، ويقول: إن قول الأشعري امتناع عما أطلقه الله بقوله تعالى: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾ [الحج: ٧٧].

وجميع المتكلمين يقولون: أفعال العباد، بل إن الأشعري نفسه يقول (باب خلق أفعال العباد) وهذا تناقض عنده.

ومع هذا فإن النسفي يقرر أن الاختلاف بين الماتريدية، والأشعري اختلاف في العبارة، وليس اختلافًا حقيقيا.

ثم يبين وجوه بطلان قول الجبرية بدلالة السمع، والعقل، والضرورة، ويعرض شبه المعتزلة، ويردها، وهي الشبه التي يلخص بعضها الشاعر المعتزلي في الأبيات التالية:

لا تعدوا أفعالنا التي نذم بها	**إحدى ثلاث خصال حين نحصيها**
إما نفرد مولانا بصنعته	**فيسقط اللوم عنا حين نأتيها**
أو كان يشركنا فاللوم يلحقه	**إن كان يلحقنا من لائم فيها**
أوَلَمْ يكن للآلة في خليقته	**صنع فما الذنب إلا ذنب جانيها**

وكذلك هم يقولون باستحالة دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين، كما في الشاهد.

وفي رده على تعلقهم بالنقل في الآية الكريمة: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون: ١٤] يقول: الخلق يذكر ويراد به التقدير، والتصوير دو الإيجاد والاختراع، وبهذا يجوز أن يسمي العبد خالقا.

وفي رده على شبههم العقلية يثبت استحالة قدرة التخليق لغير الله، ويبين أن العبد له فعل، وإن لم يكن له قدرة التخليق، وليس بمضطر فيه، وأن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين من جملة المجوزات، دون الممتنعات وذلك من جهتين مختلفين.

ويبين أن إيجاد القبيح ليس بقبيح، ويذكر حقيقة الشرك.

إثبات قدرة التخليق لغير الله محال:

يقول: إنه لابد لثبوت قدرة التخليق من شرط، بانعدامه ينعدم التخليق، ويتركز هذا الشرط في قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٣﴾﴾ [الملك: ١٣]، ومعنى هذا ثبوت علم الخالق بالمخلوق في حال عدمه أي قبل وجوده، وهذا الشرط منعدم في الإنسان، فإن الإنسان لا يقدر عقله كيفية خروج الشيء من العدم إلى الوجود، وإذا كان الأمر كذلك فإن العبد فاعل لما هو مخلوق له، وليس بخالق.

والعقل يشهد بأن العبد ليس له قدرة التخليق، وذلك لأن أفعال العباد لا تخرج على ما يقصده العبد من الوصف لفعله، بل تخرج على ما يضاد ذلك الوصف، ولو كان العبد له قدرة الاختراع لأوجد الفعل على ما يريد، من الوصف، وحيث لم يوجد الفعل على وفق مراده دل أن الموجد لذلك غيره، وهو الله عز وجل.

وأن إثبات قدرة التخليق لغير الله تعالى يؤدي إلى المحال، من ذلك المحال مثلا أنه يؤدي إلى القول بتعجيز الله، أو كونه ممنوعا. كما يؤدي إلى إبطال دلائل الموحدين على توحيد الصانع، وتعجيز الموحدين عن إثبات وحدانية الصانع، ومنها: أن وجود محدث لم يوجده، الله تعالى يؤدي إلى كون العالم بصانعين، ومن ذلك وقوع التشابه بين فعل القديم والمحدث، وكذلك يؤدي إلى عبادة غير الله. ويشرح النسفي كل هذا بالتفصيل.

ثم يتحدث بعد ذلك مثبتا أن العبد له فعل، وليست له قدرة التخليق، ويذكر اعتراضات المعتزلة ببطلان إياها.

وإذا ثبت بالدليل استحالة قدرة التخليق للعبد، وثبت أن له القدرة على الفعل عرف جواز دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين، وهو يسلم مع المعتزلة أن قدرتين لا تجتمعان على المقدور الواحد من جهة الاختراع، وكذا من جهة الاكتساب، أما منشأ الخلاف فهو تعلق قدرتين بمقدور واحد على جهة الاختراع والاكتساب فإن قدرة الله على المقدور هي الاختراع، وقدرة العبد على نفس المقدور هي الاكتساب.

وبهذا يثبت أن العبد ليس بمجبور، وأن له فعلا، وأن قدرته متعلقة بمقدوره وهو فعله، ويفرق بين الكسب والخلق **فيقول**: كل مقدور وقع في محل قدرته فهو كسب، وما وقع لا في محل قدرته فهو خلق، واسم الفعل يشملهما، وقيل: ما وقع بآلة فهو كسب، وما ليس بآلة فهو خلق، وقيل: ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراد القادر به فهو خلق، وما ليس كذلك فهو كسب.

ويناقش المعتزلة في اعتراضاتهم، ليثبت أن الإنسان فاعل على سبيل الكسب، وأن الله فاعل على سبيل الاختراع، لأن الله تعالى متفرد في فعله بخلاف العبد.

إيجاد القبيح ليس قبيحًا:

ثم بعد ذلك يبين فساد قول المعتزلة: أن إيجاد القبيح قبيح، فيقول: إن أهل الحديث يقولون: إن القبيح ما ورد النهي عنه، والله سبحانه فيما يفعل ليس عليه نهي، ولم يتجاوز حدا حُدَّ له، ولا رسما رسم له، فلم يكن فيما يفعل سفها، ولا فعله قبيحا، وكما أن القبيح ما يعود به على فاعله الضرر المحض، والله تعالى لا يعود عليه بأي فعل ضرر، فلا يكون خلقه الكفر قبيحا.

ويقول مشايخ الماتريدية: كل ما له عاقبة حميدة فهو حكمة، وما ليس كذلك فهو سفه، ولا شيء يعود إلى الله، فلا سَفَه، وكل أفعاله حكمة.

حِكَمٌ في خلق الكفر والمعاصي:

ولله تعالى في خلق الكفر، والمعاصي حكم بالغة منها: وجود الحسن والقبح، يدل على كمال قدرته في خلق المتضادات. ومنها: أنه حين يخلق الخير والشر، لا يفعل عن حاجة، ولا لجلب نفع، أو دفع مضرة. ومنها: أنه بذلك يظهر للناس جميعا أنه غنى عن خلقه، عزيز بذاته، ومنها: أنه تعالى لما علم أن بعض عباده يعصونه فيما يأمره، ويكفرون بنعمه، وأنه يعذبهم في النار كان تعالى بتخليقه ذلك فيهم عند اختيارهم لأنفسهم موجدا ما فيه تحقيق علمه، وتقرير عدله عند تعذيبه إياهم، وهذه عاقبة للفعل حميدة.

ويتحدث بإسهاب عن الحسن والقبح، مثبتا أن كل ما صدر عن الله سبحانه فهو حسن وهو حكمة، وينطلق بعد ذلك **ليقول:** إن أفعال الخلق كلها مخلوقة لله، وهذا يؤدي إلى أن العباد ليسوا شركاء لربهم، **فإن الشرك نوعان:** شرك يثبت فيه المشرك لله شريكا في خلق العالم مثل المجوس، وشرك يثبت فيه المشرك شريكا لله تعالى في استحقاق العبادة مثل عبدة الأصنام.

وإذا كان الله هو خالق كل شيء، وليس في احتياج إلى أحد، كان وحده

المحمود، وكان عين ما هو مقدور الله، مقدور العبد بإقداره إياه، وما هو مقدور العبد، مقدور الله بخلقه، وهذا يعني في قول النسفي: أن المعتزلة هم الذين أثبتوا شركاء لله.

ويشدد النسفي في نعت المعتزلة **قائلا:** إنهم أشر من المجوس **لوجهين:** أن المجوس أثبتوا لله شريكا واحدا، أما المعتزلة فقد جعلوا كل ما فيه حياة شريكا لله، ومن جهة أخرى أن المجوس أرادوا بإثبات الشريك تنزيه الله عما هو عندهم سفه، وأضافوا إلى الله الخير، وإلى أهرمن الشر، أما المعتزلة فقد أضافوا كل ما هو حسن أو قبيح إلى غير الله.

وفي النهاية يقول: إن الكلام في هذا الموضوع يحتاج إلى مجلد ضخم مثل **تبصرة الأدلة**. ويلخص الأمر فيها يلي:

أن إنكار تخليق أفعال العباد إما أن يكون لما لا دلالة عليها أو للإحالة أو لما في القول به من إيجاب الضرورة وامتناع التكليف، وبعد هذا الترديد **يقول:**

إن كان إنكارهم لعدم الدلالة فقد أقمنا الكثير من الدلائل العقلية والسمعية.

وإن كان إنكارهم للإحالة فيطالبون بدليلها، ولا دلائل معهم سوى الوهم، وإن كان إنكارهم لما فيه من إيجاب الضرورة فقد أجبنا عن ذلك ودفعنا الشبه، وثبت في النهاية أن الفعل يتعلق بالله سبحانه على طريق الخلق أي الاختراع، وبالعبد على طريق الاكتساب. وهذا يؤدي إلى أن العبد مختار، وليس بمضطر.

الكلام في إبطال القول بالتولد:

سبق الكلام في أن الله سبحانه هو الخالق لأفعال العباد، والعبد ليس إلا مكتسبا، وعليه فإن ما يوجد من الألم في الحيوان عقيب ضرب الرجل إياه، وهو ما يسمى بالأفعال المتولدة ليس بفعل للعباد كما يقول المعتزلة، وليست الأفعال المتولدة

فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة كما يقول النظام، أو بإيجاب الطبع كما يقول القلانسي، وذلك لأن الإيجاب على الله قول باضطراره، وكذلك قول ثمامة بن الأشرس: إن المتولدات أفعال لا فاعل لها قول باطل، لأنه بذلك يسد على نفسه إثبات طريق الصانع حيث جوز بذلك خروج بعض الأفعال المحكمة المتقنة من العدم إلى الوجود من غير تخصيص، وهذا يعني التعطيل المحض.

ويقيم النسفي أدلته على إبطال القول بالتولد، وذلك لأن من يقول به يثبت الاختراع لغير الله، وهذا مستحيل، ثم يعرض لشبه المعتزلة ويفندها مثبتا أن الأفعال كلها مخلوقة لله، وأن القول بالتولد يؤدي إلى وجود شركاء لله تعالى الله عن ذلك.

الكلام في الآجال:

يتحدث النسفي عن المقتول هل مات بأجله أم قطع عليه أجله؟ فيثبت أنه ميت بأجله، وما يخلق الله فيه من المعنى المنافي للحياة مفعولُ اللهِ تعالى، وليس بفعل للقاتل، وهو الموت، والقتل فعل القاتل قائم به، ليس بحالٍّ في المقتول.

ثم يعرض آراء المعتزلة، ليبطل الخارج منها عن رأي أهل السنة والجماعة مثل من يقول: المقتول مقطوع عليه أجله، وكان يمكن أن يعيش أكثر من ذلك.

ويستدل النسفي بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [النحل: ٦١] وبحديث: **(إن أحدكم ليطلبه رزقه كما يطلبه أجله)** وبحديث: **(رزق العبد وأجله يكتب على جبهته وهو في بطن أمه....)**.

الكلام في الأرزاق:

ويتحدث في مسألة الأرزاق فيبين أن كل شخص يستوفي رزق نفسه، ويأكله حلالا كان أو حراما، خلافا للمعتزلة الذين يقولون من الجائز أن لا يأكل الإنسان رزق نفسه، بل يأكل رزق غيره، كما يأكل غيره رزقه، ويجوز النسفي ذلك إذا حُمِلَ الرزق على التملك.

ويعرف الرزق ويقول في النهاية: إن الشيخين الرستغفني، وأبا إسحاق الأسفراييني قالا: إن الخلاف في العبارة. وهو يرى أن هذا هو الصواب.

ويعرف النسفي الرزق بأنه الغذاء، فما قدره الله تعالى ليكون غذاء لفرد لا يأكله أحد أبدا.

ما يصح دخوله تحت إرادة الله:

يقول النسفي: إن كل شيء حدث بإرادة الله، وعلى هذا فكل شيء يقع تحت إرادته تعالى.

ثم يعرض آراء المعتزلة، ويقول: الأصل عندنا أن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى، على أي وصف كان، ثم ما كان في ذلك طاعة فهو بمشيئة الله، وإرادته، ورضاه، ومحبته، وأمره، وقضائه، وقدرته، وما كان معصية فهو بمشيئة الله، وإرادته، وقضائه، وقدره، وليس بأمره، ولا برضاه، ولا بمحبته.

وهنا يذكر اختلافا بين الماتريدية، والأشاعرة وهو هل المحبة والرضا بمعنى الإرادة أم لا؟

يقول الماتريدية: لا، ويقول الأشاعرة: نعم.

ويقول: إن الإرادة موافقة للعلم، وعند المعتزلة موافقة للأمر. ثم يعرض بعض الأقوال فيقول: قال عبد الله بن سعيد القطان: إن الله تعالى مريد حدوث كل ما علم حدوثه، ولا يكون في سلطانه إلا ما يريد كونه. "**ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن**".

وقد اختار الأشعري القول عند التفصيل أن لا يقتصر على القول: أن الله سبحانه أراد الكفر، والزنا بل أزيد عليه قرينة، فأقول: أراد من الكافر الكفر كسبا له قبيحا منه، مذموما.

ويقول النسفي: إن رأى الأشعري قريب من رأي أبي منصور الماتريدي،

ولا خلاف بينهما، فأبو منصور يحدد في هذه المسألة **وجهين: الأول:** الإطلاق على المفهوم من الإرادة.، **والثاني:** منع الإطلاق إذا لم يفهم مراد السائل. ثم يقول: إن هذه المسألة هي عين مسألة خلق أفعال العباد، وقد بينا أن ــ خالقها كلها هو الله تعالى، وما هو دليله هناك، فهو دليله هنا.

ويبدأ في الرد على شبه المعتزلة النقلية والعقلية فمن النقلية قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: ٥٦] ومن العقلية قولهم: مريد السفه سفيه اعتبارا بالشاهد، ومريد الكفر كافر في الشاهد، فكذا في الغائب.

وبعد رده يذكر لتأكيد كلامه قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا ﴾ [آل عمران: ١٧٨] فقد دلت الآية أنه أراد منهم أزدياد الإثم، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ﴾ [الأعراف: ١٧٩] أي أراد منهم ما به يصيرون لجهنم.

ويقول: إن المعتزلة تزعم: أن اللام في الآيتين لام العاقبة، لا لام ــ التعليل، ويرد قولهم هذا **قائلا:** إنما يتصور أن يريد أحد من أخر ما لا يكون منه أن لو كان الفاعل جاهلا بالعواقب، فأما من لم يجهل العواقب كيف يريد عاقبة لفعل يعلم حقيقته أنها لا تكون على ما يريد، وهل يفعل هذا إلا سفيه – تنزه الله عن ذلك – واستعمال لام العاقبة فيمن يجوز عليه الجهل.

ثم يقول: أنه تعالى لو شاء من الكافر الإيمان، والكافر شاء من نفسه الكفر ثم كان الكفر دون الإيمان، لتعطلت مشيئة الله، وكانت مشيئة الكافر أنفذ من مشيئة الله، ومن أول الدلائل على عجز الملك وضعفه أن يقع في ملكه ما لا يشاء ويشاء أشياء فلا تقع، ووصف الله بذلك محال.

وهذا الكلام يرد على دلالة التمانع بالإبطال، ويؤدي إلى جعل مذهب الثنوية

صحيحا، وبعد أن يستطرد في تدعيم رأيه، وإبطال كل اعتراضات المعتزلة وشبههم.

يرد على ما تعلقوا به من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: ٥٦] فيقول: إن كثيرا من أهل التأويل قالوا: معناه إلا ليكونوا عبادا لي، وهذا في الكافر والمؤمن، لا أن يقيدونه بفعلهم الاختياري، وهذا يجعل الآية جارية على العموم، وإجراؤها كذلك أولى من إجرائها على الخصوص، ومنهم من يقول: إلا لآمرهم بالعبادة، فلو حملت الآية على هذا لم يبق للخصم أي متعلق، حتى ولو سلمنا أن المراد منها العبادة، إلا أنه خص منها الصغار، والمجانين لعدم التكليف، فيخص المتنازع وهم الكفرة، وتبقى الآية محمولة على من علم منهم الإيمان.

وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقولهم: إن الكفر أعسر العسر يجيب على ذلك أن هذا خطاب للمؤمنين بقوله يا أيها الذين أمنوا كتب عليكم الصيام.

وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا ﴾ [الأنعام: ١٤٨] وذلك على لسان المشركين.

يقول النسفي: مراد الكفرة من ذكر المشيئة الأمر، لا حقيقة المشيئة.

ويرد بعد ذلك على شبهتهم العقلية وهي أن مريد السفه سفيه، ومريد الكفر كافر اعتبارا بالشاهد. فيقول: إرادة ما لو كان لأوجب زوال ربوبيته، وإرادته أن لا يكون ما لو يكن لزالت ألوهيته، وقد مر أن الأشعري قال: السفه ما نهى عنه، وفي **الشاهد** مريد السفه منهي عنه فكان به سفيها، وفي الغائب لا نهي فلم يكن سفيها، وعندنا: أن السفه ما لم يتعلق به عاقبة حميدة، فلو تعلقت بإرادة السفه لما كانت سفها، ويضرب لذلك مجموعة من الأمثلة تؤكد كذبهم وتدعم رأيه.

الكلام في القضاء والقدر:

وإذا ثبت أن الله تعالى هو الذي خلق الأفعال، ثبت أنه تعالى قضى تكونها وقدرها على ما هي عليه من حسن وقبح.

ويعرف النسفي القضاء كما عرفه غيره بمجموعة من التعاريف، **منها:** الأمر، **ومنها:** الفراغ، **ومنها:** الفعل، وهو ما اختاره النسفي، إذًا فالقضاء هو الفعل مع الإحكام، وعلى هذا فكل شيء بقضاء الله أي بفعله وخلقه وتكوينه.

ثم يعرف القدر بوجهين: الأول: الحد الذي يخرج عليه الشيء من حسن أو قبح من خير أو شر، وهذا يكون أزلا، يقول تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩].

والثاني: بيان ما يقع عليه كل شيء من زمان ومكان وما له من الثواب والعقاب ــ **والأول** قائم في أفعال الخلق، **والثاني** لا يبلغه علمهم.

ثم يقول: إن المعتزلة يقولون: إن الله تعالى لا يقضي الكفر، لأن قضاءه حق وصواب.

ويرد عليهم بقوله: إن الكفر مقضي الله وليس بقضائه. وقضاؤه حق أما مقضيه وهو الكفر فباطل، وقضاء هذا المقضي صواب لما فيه من الحكمة.

ويبين احتجاج المعتزلة ويناقشهم. **ثم يقول:** لا عذر لأحد في التخليق والإرادة والقضاء والقدر، لأن هذه المعاني لم تجعلهم مضطرين إلى ما فعلوا، بل فعلوا ما فعلوا مختارين، فصار خلق الأفعال وإرادتها والقضاء بها وتقديرها كخلق الأوقات والأمكنة التي تقع فيها الأفعال ولا تقع بدونها، ولم يصر تخليق شيء من ذلك عذرا، لأنه لا يوجب اضطرارهم ولأنه لم يخطر شيء من ذلك ببالهم وقت الفعل.

الكلام في الهدى والإضلال:

ويبني كذلك على خلق أفعال العباد مسألة الهدي والإضلال، لأن كل شيء مخلوق لله تعالى، فالاهتداء من الله والإضلال من الله، وهذا بخلاف قول المعتزلة،

لأنهم يقولون: إن العبد يخلق فعل نفسه، وعليه فإن في رأيهم ما أضيف إلى الله من الهداية أي بيان طريق الدين، ومن الإضلال أي خلق الآلات التي بها يرتكب العبد الضلال. ويعرض النسفي لتفسيرات كثيرة للمعتزلة في هذا الشأن.

ثم يدلل على بطلان كلامهم بعدد من الأدلة: **منها** قول تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾ [الأنعام: ١٢٥] فلو كان المراد الدعوة وبيان الطريق فينبغي أن يقال كل من دعاه الله للإيمان ويبين له الطريق فهو مشروح الصدر، فيصير قوله تعالى: ﴿ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾ [الأنعام: ١٢٥] باطلا كذبا. وهو كفر.

الكلام في الأصلح:

يقول أهل الحق: إن في مقدور الله تعالى لطفا، لو فعل ذلك بالكفار لآمنوا اختيارا، وإذا لم يعطهم لم يكن بخيلا ولا ظالما، وإعطاء اللطف منه تعالى يكون تفضلا ولا يجب عليه شيء.

أما جمهور المعتزلة فإنهم يدعون أنه ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا، ولو كان ذلك في مقدوره ولم يفعل لكان سفيها بخيلا، وغاية ما يقدر عليه مما به صلاح الخلق واجب عليه.

أما بشر بن المعتمر فيقول بما هو قريب من أهل الحق ولهذا كفرته معتزلة البصرة ــ ثم يعرف النسفي الأصلح عند معتزلة بغداد بأنه الأصلح في الحكمة والتدبير، وعند بعض البصريين، الصلاح هو النفع والأصلح هو الأنفع.

ثم يعرض لدليل المعتزلة الذي يؤكد قولهم بوجوب الأصلح على الله تعالى ويناقشه.

ثم يقدم أدلة أهل الحق من القرآن والوجود وإجماع أهل الأديان، وأخيرا الدليل العقلي. فمن القرآن مثلا قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾

[السجدة: ١٣] وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾ ﴾ [الأنعام: ١٤٩] أما الوجود فإن وجود الكفر والمعاصي وهي مخلوقة لله كما هو رأي أهل السنة وهم يتضررون بها فلم يكن إيجادها إذًا مصلحة لهم.

ويتحدث أثناء ذلك عن تناقض المعتزلة حينما قالوا باللطف.

أما الدليل من الإجماع فقد أجمع أهل الأديان والمسلمون على الدعاء لله تعالى وطلب المعونة للطاعات والعصمة عن المعاصي، والأمر هنا لا يخلو **كما يقول النسفي:** إما أن يكون ما سألوا من المعونة آتاهم الله، أو كان لم يؤتهم؟ فإن كان آتاهم، فسؤالهم سفه، جل ربنا أن يأمر عباده بالاشتغال بما هو سفه.

وإن كان لم يؤتهم ــ لا يخلو إما أن يجوز له أن لا يؤتيهم، أو كان لا يجوز. فإن كان الثاني بل يجب عليه ذلك، كان منحه ظالما مانعا حقا مستحقا، وكان السؤال والدعاء كأنهم قالوا: اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المستحق عليك. ومن يقول بذلك أو يجيز القول به فهو كافر. وإن كان الأول: فقد بطل مذهب المعتزلة لأن الله يكون بذلك شريكا في فعل العبد ويستمر النسفي في حديث طويل عارضا دليله العقلي بإسهاب ومناقشا اعتراضات وأدلة المعتزلة مناقشة عقلية، يحق لجيلنا أن يقدرها، وأن ينظر إليها ليقف على العمق الفكري الذي كان عليه السلف الصالح حتى يتمكن هذا الجيل من العودة إلى ما كانوا عليه، وبالعودة وحدها يكون الانتصار على التيارات الإلحادية ورفع راية الإسلام عالية كما رفعها الأجلاء من السلف الكرام.

وفي النهاية يقول النسفي: إن حاصل هذه المسألة عند المعتزلة أن الله تعالى لا مشيئة له في فعله ولا اختيار بل هو مجبور على فعل ما هو الأصلح للعباد، وليس الله في رأيهم بمحسن ولا متفضل لأنه في فعله يقضي حقا مستحقا عليه على وجه يصير منعه ظالما.

تعالى الله عما يقولون، فهم بذلك يكذبونه في قوله تعالى: ﴿ **وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ** ﴾ [آل عمران: ٧٤] وهو بذلك غير مستوجب شكرا لأنه يقضي حق الغير... وهم أيضا يحدون من قدرة الله لأنهم يجعلونه غير قادر على فعل أصلح مما فعل.

وكلامهم في الصلاح والأصلح يؤدي إلى ضلالات أكثر وأكثر.. تعالى ربنا عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

الكلام في القدرية:

يقول ﷺ: "**القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم**".

ورواه الحاكم في **المستدرك** جـ ١ ص ٨٥ من حديث ابن عمر عنه ﷺ، ورواه أبو داود في **سننه** جـ ٢ ص ٥٢٤ من حديث ابن عمر.

ويذكر أحمد بن حنبل في **مسنده** جـ ٢ ص ٢٧٩ من حديث ابن عمر قال رسول الله ﷺ: "**إن لكل أمة مجوسًا وإن مجوس أمتي المكذبون بالقدر...** " فمن هم القدرية؟ يقول النسفي بأنهم المعتزلة. إلا أن المعتزلة ينفون عن أنفسهم ذلك يقولون: إن القدرية هم الذين يقولون: إن القدر خيره وشره من الله. ويذكر النسفي أدلة المعتزلة على قولهم ويناقشها بطريقة منهجية سليمة، **ويقول:** إن وجه الكشف عن المراد بهذا الاسم هو النظر في المقالات ليظهر الموافق للمجوس في قوله من المخالف لهم. ثم يذكر بعض وجوه المشابهة بين المعتزلة والمجوس في أفكارهما من ذلك مثلا قول المجوس: كان الله ولا شيء معه ثم حدثت منه فكرة ردية فحدث إبليس فخلق الله الخير وخلق إبليس الشر، والمعتزلة يقولون: كان الله ولا شيء غيره ثم حدثت إرادته من غير أن كان لله تعالى في حدوثها إرادة أو اختيار وكان بها جميع العالم.. وهنا تكون المشابهة بينهما.

والمجوس جعلوا الله تعالى وغيره خالقين للعالم وكذا المعتزلة..

والمجوس يأبون دخول ما هو قبيح تحت قدرة الله وكذا المعتزلة.

وهو في عرضه لوجوه التشابه بين المجوس والمعتزلة يجعل المجوس أحسن من المعتزلة نأخذ ذلك من هذه العبارات:

أ- المجوس أثبتوا لله شريكا واحدا أما المعتزلة فبقولهم: إن الإنسان يخلق فعل نفسه؛ قد جعلوا كل إنسان شريكا لله أي أنهم أثبتوا شركاء.

ب- المجوس جعلوا الله خالق الخيرات أما الشرور فخالقها الشيطان، أما المعتزلة فقد نسبوا أحسن المحاسن لغيره، وجعلوا الله غير قادر على خلق فعل أصلح مما فعل بل جعلوه مجبورا بإيجابهم الأصلح عليه سبحانه.

وأحس أن في هذا تجنٍّ على المعتزلة فقد كان هدفهم أولا وأخيرا الدفاع عن الإسلام وإذا كانوا قد أخطأوا في التعبير فلا يعني هذا أن نكيل إليهم الاتهامات ونجعل المجوس خصماء الله أحسن حالا منهم.

وبعد أن يقيم النسفي أكثر من دليل على أن المعتزلة خصماء الله يقول: ليس على المنصف إلا أن يعود إلى كلامهم في أفعال العباد، ويقارنه بكلام أهل السنة ليقف على حقيقة مذهبم.

الكلام في إثبات عذاب القبر:

أثبت جمهور الأمة عذاب القبر لورود السمع بذلك حيث قال الله تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ٤٦ ﴾ [غافر: ٤٦] ولا يكون العذاب قبل القيامة إلا في القبر، وقد وردت أخبار كثيرة في هذا توجب العلم الاستدلالي من ذلك قوله عليه السلام: "**استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه**" وهو حديث صحيح ذكره الحاكم في **المستدرك**، وابن ماجه في **سننه**، والإمام أحمد في مسنده، ورواه الدارقطني من حديث أبي هريرة، والشوكاني في **نيل الأوطار** جـ ١ ص ٨٢ من حديث أنس بلفظ "تنزهوا".

ثم إن النسفي يذكر أن بعض المعتزلة والجمهية ينكرون عذاب القبر، ولأمانة البحث فإني لم أجد للمعتزلة والجهمية إنكارا لذلك، وقد بينت ذلك في موضعه من التحقيق مستشهدا بأقوالهم.

والنسفي كأي باحث كلامي منصف يعتبر عذاب القبر من الأمور الممكنة فلله تعالى أن يعيد للميت نوعا من الحياة مقدار ما يتألم أو يتلذذ أما أنا فأحسب أن الذي يموت هو الجسد أما الروح فإنها تكون في فترة شبيهة بالنوم بحيث تحس بكل شيء يأتي من الله مثل ما يحدث تماما بالنسبة للنائم حيث يعايش النائم في الحلم أشياء كثيرة لا يحسها من يجاوره في اليقظة. ولا يعني هذا أن جسد الميت لا يحس بالألم أو اللذة وإنما يعني أن تأثير الروح وسيطرتها على الجسد أصبح أقل مما كان في دنيا الناس.

والنسفي يستدل على وجود عذاب القبر أو نعيمه بقول سيدنا عمر للنبي ﷺ: "أو يكون معي عقلي؟" وقول الرسول عليه السلام له: "**نعم**" دليل على ما يحدث في القبر وهو دليل أيضا على أن الميت يعطى نوعا من الحياة.

ثم يذكر النسفي أن أبا الحسن الرستغفني وأبا منصور الماتريدي اشترطا وجود نوع من الحياة ليحس بها الميت التعذيب أو الالتذاذ ثم يستدل لقولهما بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ ﴾ [آل عمران: ١٦٩] وبقوله سبحانه: ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾ ﴾ [البقرة: ١٥٤].

الكلام في الأسماء والأحكام والوعد والوعيد:

ما هو اسم مقترف الكبيرة من أهل القبلة؟ وما هو حكمه في الآخرة؟ على هذا يجيب الإمام النسفي ذاكرا رأي أهل الحق أن من ارتكب كبيرة غير مستحل لها ولا مستخف بالشرع فهو مؤمن، وحكمه أنه لو مات من غير توبة فهو بين مشيئة الله، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، إلا أن ماله إلى الجنة.

ويذكر أن المرجئة تقول: إن أحدا من المسلمين لا يعاقب على كبيرة.

وأحسب أن هذا الكلام لو قارنته بموقفهم من الفريقين المتقاتلين في صفين وأن رأيهم أنهما مؤمنان إلا أن أمرهما في الآخرة إلى الله عز وجل يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء ومن هنا فإني أخرج بنتيجة تخالف النسفي، وتقول: إن المرجئة في هذا مثل أهل السنة يجعلون مرتكب الكبيرة في الآخرة بين مشيئة الله.

والمعتزلة يسمونه فاسقا، وحكمه أنه في منزلة بين المنزلتين، ولو مات قبل التوبة خلد في النار ولم ينفعه إيمانه.

أما الخوارج فواضح أنهم يكفرونه ويقولون بأنه مخلد في النار، ويذكر الحسن البصري أن مرتكب الكبيرة منافق.

ويبين النسفي أدلة كل فريق من المخالفين، وبعد ذلك يذكر أدلة أهل السنة التي تؤكد أن مرتكب الكبيرة مؤمن إلا أنه في الآخرة بين مشيئة الله عز وجل. من ذلك أن الإيمان هو التصديق وضده التكذيب فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب تكون الذات مؤمنة، لأن أهل السنة لا يثبتون الواسطة أما إذا انتقل التصديق إلى مرحلة الشك فهنا يكون الكفر. ويناقش النسفي رأي كل فريق على حدة ليبطله مثبتا أن المعتزلة هم الذين خالفوا الأمة بإحداثهم القول بالمنزلة بين المنزلتين. ثم إن الله سبحانه وتعالى أبقى اسم الإيمان مع وجود ما عليه الوعيد على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩] فلقد أطلق سبحانه اسم الإيمان عليهما مع أن فيهما حتما طائفة باغية. ثم إن الأمة أجمعت على الصلاة على من مات من أهل القبلة والاستغفار لهم، من غير البحث في أحوال الميت هل ارتكب كبيرة أم لم يرتكب. ثم إن الله تعالى قد وعد بأن الحسنة بعشرة أمثالها، والمعتزلة لا يجوزون الخلف في الوعيد فكيف يجوزون الخلف في الوعد، مع أن الخلف في الوعد مذموم والخلف في الوعيد محمود؟ ثم إن على كلام المعتزلة فإن الله يجازي بالسيئة ما لا نهاية له من العذاب. وهو في الحسنة يبخل

في إعطاء مثلها ــ وهذا قمة المخالفة لنصوص القرآن وجعل القرآن متناقضا – تعالى ربنا عن ذلك علوا كبيرا. ويذكر النسفي أن مرتكب الكبيرة المخلد في النيران هو المستحل لها والمستهين بأمور الشرع.

ويفرق النسفي بين الكفر وبين ما ارتكب من الذنوب الأخرى من ذلك:

أولاً: من عصى الله بنوع من الكبائر غير مستحل لها ولا مستهين بالشرع فهو مؤمن وما كان مستحلا ومستهينا فهو كافر لأنه منكر مكذب.

ثانياً: أن الكفر مذهب يعتقد للأبد أما غيره فهو مرتبط بوقت الكبيرة وهو غلبة الشهوة لا للأبد وفي عقيدته العزم على التوبة.

والنسفي يكفر الخوارج والمعتزلة لقولهم في مرتكب الكبيرة، مستدلا على ذلك بأنهم يئسوا من رحمة الله، وقد قال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٧﴾ ﴾ [يوسف: ٨٧] ويدير حول كلامه هذا نقاشا عقليا ليؤكد رأيه في كفر المعتزلة والخوارج.

وأخالف الإمام النسفي في رأيه في هذا فإنه على رأي أهل السنة ــ والنسفي منهم ــ إن الإيمان هو التصديق وهو موجود لدى المعتزلة والخوارج، حتى لو اختلفنا في تعريف الإيمان، ورائي في ذلك أن المعتزلة كان جل همهم الدفاع عن الإسلام ورد الضربات والشطحات العقلية الموجهة إليه من الفلسفات الأخرى بل والديانات الأخرى. ولقد كان هدف الخوارج من تكفير مرتكب الكبيرة هو أن يلتزم المسلمون بكل ما جاء به القرآن والسنة المطهرة، فهم فقط شددوا لأنهم رأوا الخروج عن العقيدة. وهم زلوا حينما كفروا الصحابة الأعلام – رضوان الله عليهم – لكني أحتسبها لهم سقطة عصبية، وأحسب أن جيلا طاهرا من المسلمين يأتي لينقي المجرى الطاهر من كل الشوائب التي علقت به، معطيا كل اتجاه إسلامي حقه دون تكفير. وقول الله سبحانه وتعالى خير شاهد على ما أراه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ١١٦] ويمكنني حمل تكفير النسفي للمعتزلة والخوارج في أنه لا يريد كفر الملة أو المعتقد وإنما كفر النعمة الذي هو كفر العصيان.

الكلام في إثبات الشفاعة

لما جاز أن يغفر الله لمرتكب الكبيرة على رأي أهل السنة، جاز له سبحانه أن يقبل الشفاعة من الرسل الأطهار والآباء وغيرهم.

ويذكر النسفي رأي المعتزلة بامتناعها، وذلك بناء على رأيهم في صاحب الكبيرة ويقدم أدلتهم منها قوله تعالى: ﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾ ﴾ [غافر: ١٨] فمرتكب الكبيرة ظالم، والله تعالى لا يحب من أبغضه، والشفاعة تكون للمطيع لا للعاصي ــ كما أن الشفاعة لأهل الكبائر تجرئة للناس على الذنوب.

ثم يبدأ في مناقشتهم ليبطل أقوالهم، مستدلا بقول الرسول ﷺ: "**شفاعتي لأهل الكبائر في أمتي**" والحديث صحيح رواه ابن ماجه في **سننه** من حديث جابر ج ٢ ص ١٤٤١ ورواه الحاكم في **المستدرك** من حديث أنس بن مالك ج ١ ص ٦٩.

ويقول: إن ما استدل به المعتزلة والخوارج من الأحاديث إنما يحمل على المستحل ويدعم كلامه بما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: "**من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق**" والحديث صحيح رواه مسلم من حديث أبي ذر ج ٢ ص ٩٤.

الكلام في الإيمان

ما هو الإيمان؟

يبدأ النسفي إجابة عن هذا السؤال بعرض مجموعة من تعريفات للإيمان قالت بها الفرق الكلامية ناسبا كل تعريف إلى صاحبه.

من ذلك القول بأن الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان، وينسب هذا القول إلى أصحاب الحديث.

ومنهم من قال: إن الإيمان يكون بالقلب واللسان، وينسب هذا القول إلى كثير من طوائف المتكلمين، وعلى رأسهم الحنفية، والنجارية.

أما الكرامية وعبد الله بن سعيد وغيرهما فإنهم يقولون: إن الإيمان يكون باللسان فقط. وهناك طائفة الجهمية وغيرهم يقولون: إن الإيمان هو المعرفة.

ومنهم من قال: إن الإيمان هو التصديق بالقلب، وهو مروي عن أبي حنيفة وأبي منصور الماتريدي، والحسين بن الفضل البجلي، وأبي الحسن الأشعري.

وقد اختار النسفي الرأي الأخير، وأخذ يقيم الأدلة على صحته. فالإيمان عند أهل اللغة: التصديق، وضده التكذيب.

والله سبحانه يقول: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [هود: ٢٣] فالإيمان غير العمل. ثم إن الله تعالى خاطب من ارتكب المعاصي الموجبة للحدود باسم المؤمنين في مثل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾ [البقرة: ١٧٨] ويؤكد معنى التصديق أن الأعداء يلجأون إلى التصديق دون غيره عند معاينة العذاب نحو قول فرعون حينما أدركه الغرق: ﴿ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِيٓ ءَامَنَتۡ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴾ [يونس: ٩٠] أي صدقت، والله سبحانه وتعالى خاطب باسم الإيمان، ثم أوجب بعد ذلك الأعمال في نحو قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ [البقرة: ١٨٣].

ثم إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق، والإقرار، والعمل فمعنى ذلك أنه إذا زال ركن من الأركان الثلاثة زال الإيمان مع أن المسلمين أثبتوا حكمه بمجرد الاعتقاد قبل وجود غيره من الأعمال.

ثم إن النبي ﷺ حينما سأله جبريل عليه السلام عن الإيمان أجاب: "**أن تؤمن بالله وملائكته..إلخ**" أي أن تصدق، ولو كان الإيمان غير التصديق لكان مجيء جبريل ليلبس على الناس لا ليعلمهم وكان النبي مقصرا في الجواب.

وقول النبي حينما سئل عن أفضل الأعمال: "**إيمان لا شك فيه، وجهاد لا غلول فيه، وحج مبرور**" ففي كلامه عليه السلام مغايرة بين الإيمان، والجهاد والحج.

ويناقش النسفي كلام من قال بغير ذلك، ليبطله، ويدعم رأي أهل السنة والجماعة.

إلا أني أحسب أن الإيمان: هو التصديق، والإقرار شرط أساسي لإجزاء الأحكام الدنيوية، وهو ما رأيته لأبي حنيفة في الفقه الأبسط، والفقه الأكبر.

ويبدأ النسفي بعد ذلك بعرض سؤال: هل يزيد الإيمان وينقص؟

ويجيب: إن الإيمان لا يزيد بالطاعات، ولا ينقص بالمعاصي، لأنه عبارة عن التصديق القلبي وليس فيه نقصان أو زيادة، بل فيه تصديق، وهو الإيمان، وتكذيب، وهو الكفر، وهذا خلافا لقول الأشاعرة حيث يجعلون الإيمان يزيد بالأعمال الصالحة وينقص بغيرها.

ويقيم النسفي الأدلة على ما ذهب إليه، ويناقش أدلة الآخرين، ليدعم رأيه بعد إبطال آرائهم.

ثم يتحدث عن العاقبة، فيذكر أن من حدث منه التصديق للحال فهو مؤمن، أما من يقول: إن العبرة بالعاقبة كنجدة الحروري من الخوارج، وأبي الحسن الأشعري فكلا مهم لا أصل له.

وأرى أن الخلاف بينهما محصور فيمن آمن فترة ثم رجع عن الإيمان، ومات، فعلى كلام النسفي فترة الإيمان محتسبة له، أما الأشاعرة فلا ينظرون إليها والعبرة عندهم بحالته التي مات عليها.

ويتحدث في مسألة المشيئة فيقول: إن الإيمان هو التصديق البالغ حد الجزم، ولهذا لا يصح أن يقال فيه أنا مؤمن إن شاء الله، لأن الشرط هنا يدل على التوقف والشك، وليس على الجزم. فلا يكون إيمانا.

أما الأشاعرة فيقولون: لا نقول نحن مؤمنون على الثبات، بل نقول إن شاء الله. ويبطل النسفي كلام الأشاعرة مستشهدا بقوله تعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾ [البقرة: ٢٨٥] فقد شهد الله لهم بالإيمان، والقول بغير ذلك باطل، وبقوله تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا ﴾ [الحجرات: ١٤] والإيمان تصديق.

الإسلام والإيمان:

ثم يتحدث النسفي عن الإسلام والإيمان فيقول بأن مفهومهما شيء واحد، وأنه لا مغايرة بين الإسلام والإيمان، فالإسلام جعل الأشياء كلها لله، والإيمان هو التصديق بأن كل شيء له ومنه سبحانه وهو رب كل شيء، والأسماء من قبيل المترادفات. فكل مسلم مؤمن، وكل مؤمن مسلم.

ويقول بعض الأشاعرة ومنهم الباقلاني: إن الإسلام غير الإيمان بدلالة قوله تعالى ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤]، وبحديث الإيمان والإسلام.

ويستدل النسفي على قوله: إن الإيمان هو الإسلام، وأنهما شيء واحد بأن أحدهما بدون الأخر يكون محالا، يوضح ذلك أن من استجمع شرائط الإيمان تستبعد العقول ألا يكون مسلما، وكذا من أتى بكل شرائط الإسلام، وكذا بقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥] والإيمان دين، فلو كان غير الإسلام لكان غير مقبول، وقوله تعالى: ﴿ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ﴾ [التغابن: ٢] فالمسلم في أي قسم إذا لم يكن الإيمان هو الإسلام؟ والناس في عهد الرسول كانوا في **أصناف ثلاثة**: مؤمن، وكافر، ومنافق. فمن أيهم كان المسلم إذا لم يكن مؤمنا؟.

ويناقش النسفي أدلة من يقول بأن الإيمان غير الإسلام ليبطلها، ويثبت رأيه.

الكلام في الإمامة:

يبدأ في موضوع الإمامة ببيان أهميتها، وضرورة تنصيب الإمام، لأنه هو الذي يقوم بشئون البلاد في السلم والحرب، ويحافظ على استقلالها السياسي، والاقتصادي والاجتماعي.

ويقول: إنه لا عبرة بقول من يقول: ــ إن الناس لو كفوا عن المظالم لأغناهم الأمر عن تنصيب إمام ــ ويستشهد في رده لهذا القول أن عصر الصحابة كان من أنزه العصور، ومع ذلك أسرعوا إلى تنصيب أبي بكر، فعمر، فعثمان، فعلى،

ويؤكد المعنى السابق بقول الرسول ﷺ: "**مَنْ مات وليس له إمام عامَّة فقد مات ميتة جاهلية**"، وعلى هذا فإن تنصيب الإمام واجب.

ويبين أنه لابد من ظهور الإمام، وحضوره حتى يحصل المقصود منه، وهو بذلك يبطل قول الروافض القائلين بإمام غائب.

ولا يجوز تنصيبه أكثر من إمام في وقت واحد، لما فيه من تفريق كلمة الأمة، وإيجاد سبب للتنازع والتطاحن، إلا إذا وجد حاجز كبير يمنع من نصرة البعض البعض الآخر. وإذا عقدت الإمامة لاثنين في وقت واحد اختير أحدهما، أو يعقد لغيرهما ممن يصلح للإمامة، وهو بذلك يبطل قول الروافض الذين يثبتون إماما ناطقا، وإماما صامتا، وقول الكرامية القائلين بصحة إمامة على، ومعاوية في وقت واحد.

وعدد النسفي شروط من يصلح للإمامة، ومنها:

أ- أن الإمامة لا تكون إلا في قبيلة قريش، خلافا لقول الروافض بأنها لا تصلح إلا من بني هاشم، وخلافا لقول الراوندية القائلين بالوراثة.

ويؤيد رأيه هذا بقول الرسول عليه السلام: "**الأئمة من قريش**"، والحديث صحيح رواه مسلم ج ١٢ ص ٢٠٢ من حديث جابر بن سمرة عن النبي ﷺ.

وبقصة ثقيفة بني ساعدة.

ب- يذكر النسفي الأوصاف التي لو توفرت في واحد صار أهلا للإمامة **ومنها:** أن يكون بلغ مبلغ المجتهدين في الفقه، وأن يكون عدلا، ورعا، وأن يكون مهتديا إلى وجه السياسات والتدابير، عارفا بمراتب الناس، في قمة الذكاء، جامعا بين الصرامة واللين، وأن يكون شجاعا.

ثم يقول: إن وجودها كلها فيه ليس بشرط، والدليل على ذلك أن الخلافة انعقدت بعد الخلفاء الراشدين لمن لم يبلغوا في العلم مبلغ الاجتهاد.

ثم يتحدث عن إمامة المفضول، مع وجود الأفضل، فيقول بمثل ما يقول به الماتريدي بأنها جائزة إذا توفر فيه الفضل والصلاح، وذلك خلافا لما يقوله الأشعري من أن إمامة المفضول لا تنعقد مع وجود الأفضل. ويقيم النسفي الأدلة على كلامه.

ثم يتكلم عن عصمة الائمة فيقول: إنها ليست بشرط، وذلك لأن العصمة مقترنة بمعجزات خارجات عن الطبائع، وهي خاصة بالأنبياء.

والمكلفون بالاختيار لا يعرفون العصمة، وهذا يؤدي إلى تعطيل أمر هام، وهو الإمامة، وتكليف بما ليس في الوسع، مع أن الله تعالى يقول: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ويجيب النسفي عن السؤال التالي: بمن تثبت الإمامة؟

فيقول: تثبت باختيار أهل العدالة، والصلاح، خلافا للراوندية القائلين بالوراثة، أو بنص من الرسول على العباس عمه.

وخلافا للجارودية القائلين بأن النبي ﷺ نص على خلافة على بالوصف، ثم ورثها ابنيه، ثم إنها على الميراث في هذين البطنين.

ويسأل النسفي: بأي طريق تثبت؟

ويقول: تثبت بالاختيار لأنها من الأمور العامة، ولو كان فيها نص لاشتهر، ولكن لم يحدث هذا بدليل أن الصحابة مع جلالة قدرهم، وتمسكهم بالشريعة اختاروا إمامهم، ولم يعارضهم أحد، وكيف يتصور أن يعرض الصحابة عن النص وهم القمة في الجلال، والبعد عن الهوى، وقد أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، وقد اصطفاهم الرسول عليه السلام لصحبته.

ثم لو كان النص ثابتا على أحد لادعاه، وأقام الحجة على القوم، وخاصم من لم يتبعه، وحيث لم يحدث ذلك، إذن فلا نص.

وعلى ﷺ شجاع لا تأخذه في الله لومة لائم، ولا يمكن أن يترك الحق

لضعف، فهو الموصوف بالصلابة في الدين، والبسالة، فلو كان هناك نص عليه لدافع عن ذلك تنفيذا للنص، لا طمعا في الإمامة، لكنه لم يحدث.

ويتحدث النسفي طويلا، **عارضا** كل ما يمكن أن يعترض به على كلامه، ويبرر إسهابه في هذا الموضوع قائلا: "إن العصر الذي يعيش فيه ينتشر فيه الإلحاد، والقوم لا يطعنون في الإمامة فقط بل في كل أركان الدين".

ثم بعد ذلك يتحدث عن الكيفية التي يتم بها اختيار الإمام فيقول: إن الأشعري يرى "أن واحدا من أهل الاجتهاد لو اجتهد في زمان موت إمام، ورأى أسباب الصلاحية في أحد ثابتة، فعقد له الإمامة انعقدت له، وليس لغيره بعد ذلك أن يعارضه" ولا حاجة للإجماع، لما فيه من تأخير أمر هام، تحتاج المجتمعات إليه وهو الإمامة كما أن الصحابة - رضوان الله عليهم - قالوا بوجوب العقد أولا ثم يأتي بعد ذلك دور الإجماع.

الكلام في إمامة أبي بكر الصديق ﷺ:

ثم يتحدث عن أول خليفة للمسلمين بعد الرسول عليه السلام فيقول: إن أبا بكر بعد رسول الله عليه السلام كان إماما حقا تجب له الطاعة، وكانت كل الأدلة تؤكد أنه الخليفة الأول للرسول، فقد استجمع شرائط صحة الخلافة، مع استجماعه لها فقد حدثت مجموعة من الخلافات بعد وفاته ﷺ، كان الفضل الأكبر في فضها لأبي بكر، وهذا ما يؤكد أنه خليفة الرسول ﷺ.

ويذكر النسفي منها قوله: "من كان يعبد محمداً، فإن محمداً قد مات... بعد إنكار عمر لذلك ومنها ــ اختلاف القوم في مكان الدفن، وقول أبي بكر ﷺ روايةً عن الرسول عليه السلام: "**الأنبياء يدفنون حيث يقبضون**".

ومنها ــ اختلافهم في إنفاذ جيش أسامة، لكن أبا بكر أخرج الجيش.

ومنها اختلافهم في الصدقات وقوله ﷺ: (والله لو منعوني عناقا كانوا يدفعونه لرسول الله لقاتلتهم عليه).

ويذكر النسفي الدليل من القرآن في قوله تعالى: ﴿ قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴾ [الفتح: ١٦].

ثم يذكر أن الإجماع انعقد على خلافة أبي بكر، وهو من الأدلة القوية على صحة خلافته، ثم يناقش مجموعة من الاعتراضات منها:

أن عليا توقف سنة أو أربعة أشهر، **ومنها:** إن عليا سارع إلى الإجماع تَقِيَّةً، ومنها: أن خلافا من البعض حدث ولم يشتهر، ومنها قوله عليه السلام: "**من كنت مولاه فعلي مولاه**". **ومنها:** قوله عليه السلام لعلي: "**أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعد**".

ويرد على هذه الاعتراضات بما يدحضها، ويثبت صحة خلافة الصديق ﷺ، وفي هذا المقام يتحدث طويلا عن صفات أبي بكر، وعما قاله الرسول عليه السلام في حقه.

ثم يناقش اعتراضات الروافض بأخذه فَدَكَ من فاطمة، وبإلغائه سهم ذوي القربى، ويتحدث عن الفتوحات التي تمت في عصر الخليفة الأول.

الكلام في خلافة عمر ﷺ:

يبين النسفي أن عمر بن الخطاب ﷺ استكمل كل الشروط التي تؤهله للخلافة بعد أبي بكر، ويذكرها بالتفصيل، ثم هو في نفس الوقت يذكر الأحاديث النبوية التي وردت في فضل عمر ثم يتحدث عن الفتوحات التي تمت في عهده.

الكلام في خلافة عثمان ﷺ:

ويتحدث الإمام النسفي عن خلافة عثمان ﷺ، فيبين أن جميع الشروط الخاصة بالإمامة، توفرت فيه، ثم إن عبد الرحمن بن عوف، وهو أهل للعقد قد اشتغل بالعقد له، ولأنه أحد أهل الشورى، وقد انضم إلى موقف عبد الرحمن إجماع

الصحابة عليه، والإجماع دليل موجب للعلم.

كما يتحدث عن المطاعن التي وجهت لعثمان، **ومنها:** أنه عفا عن عبد الله ابن عمر الذي قتل الهرمزان. **ومنها:** أنه رد الحكم بن العاص طريد رسول الله ﷺ.

ويناقش كل المطاعن ليردها، ثم يذكر أن عثمان من الذين بشرهم الرسول بالجنة وأن الرسول عليه السلام قال فيه: "**عثمان أخي ورفيقي بالجنة**"، والحديث رواه الإمام أحمد في **مسنده** جـ ٢ ص ١٢ من حديث زيد بن أسلم عن أبيه.

وقوله عليه السلام: "**ألا أستحي ممن تستحي منه ملائكة السماء**" والحديث صحيح رواه مسلم في صحيحه جـ ١٥ ص ١٦٨ من حديث عائشة – رضي الله عنها.

ثم يتحدث النسفي بعد ذلك عن سبب قتل عثمان، ويبين أنه قتل ظلما وعدوانا، وأن كل ما ادعاه الأعداء لا أساس له، لأن الصحابة هم الذين ولوه على أمورهم، وهم الذين أعانوه على كل تصرفاته، ولا يعقل أن يولوه وهو ظالم، وأن يسكتوا على الظلم وهم الذي أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر.

الكلام في إمامة علي – كرم الله وجهه:

ويتحدث النسفي عن إمامة علي بن أبي طالب، فيذكر أن كل الشروط التي توفرت للأئمة قبله متوفرة فيه، ومن شك في ذلك فهو الظالم.

ثم يتحدث عن الكيفية التي تمت بها مبايعة علي بالخلافة، وكيف رفضها علي أولا، ثم استجاب لرأي الجماعة ثانيا، حفاظا على وحدة الأمة.

ويناقش الذين يقولون: إنه لم يحدث إجماع في اختيار علي بن أبي طالب، رادا كلامهم، مثبتا أن كل من يقول بعدم الإجماع مكذب للرسول ﷺ، وللصحابة.

ويتحدث بالتفصيل عن موقعة الجمل، وصفين، وقضية التحكيم، مناقشا أولئك الذين خطّأوا عليا في ذلك، مبينا أن عليا كان على حق في كل تصرف صدر عنه، ثم يقول أثناء حديثه في الأمور الثلاثة: إنه لا يمكن تسمية الطرف المضاد لعلي بالفسق أو الظلم لأنهم اجتهدوا في التأويل فأخطاوا، ولم يكونوا هواة ترأس، أو

استيلاء على السلطة والمال.

ويدافع دفاعا عقليا مدعما بالاستدلال بالنقل عن جميع الصحابة بما فيهم معاوية وطلحة، مثبتا أنهم برءآء من كل ما نسب إليهم، وللحاكم أن يلجأ إلى التعزير وليس في هذا أبدا نسبة الفسق أو الظلم.

وأحسبني أقول: إن خير ما قرأت في هذا الموضوع هو كلام النسفي الذي ينزه أصحاب رسول الله عليه السلام عن كل المطاعن.

ويتحدث النسفي عن فضل الخلفاء الراشدين الأربعة فيبدأ قائلا:-

أجمع أهل السنة والجماعة على أن أفضل هذه الأمة بعد الرسول ﷺ أبو بكر، خلافا لقول الروافض بأفضلية علي، وخلافا لقول الإمامية: إن من سوى علي وابنيه وفاطمة ونفر يسير من الصحابة ارتدوا بعد وفاة النبي ﷺ. وخلافا لما قاله الجارودية، والجريرية، واليعقوبية، والكثير من المعتزلة، وعلى رأسهم الكعبي بأن عليا أفضل الصحابة.

ويعدد النسفي الأمور التي جعلت الصديق أفضل الأمة بعد الرسول ﷺ، ويفصل في الرد على من أنكر أفضلية الصديق على علي - رضي الله عنهما.

ثم يتحدث عن فضل عمر، فيعدد الأمور التي تضع عمر في المرتبة الثانية بعد أبي بكر، فبه أظهر الله دينه، وبه فرق بين الحق والباطل، ولهذا سمي الفاروق ثم إن الصحابة سمعوا أبا بكر وهو يقول: "**لو سألني الله تعالى يوم القيامة من وليت عليهم؟ لقلت: خير أهلك**" ولم ينكر أحد ذلك، وببركة إمامته افتتحت بلاد العجم، وهدى الله ما لا يحصى من الناس.

ويتحدث عن فضل عثمان، مبينا أنه يأتي في المرتبة بعد أبي بكر وعمر، خلافا لقول الحسين بن الفضل البجلي، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة من أهل الحديث فإنهما يقدمان عليا على عثمان.

ويعدد مناقب عثمان **ومنها**: ـ الأموال الكثيرة التي صرفها في نصرة الدين،

وإقامة النبي ﷺ إحدى يديه مقام يد عثمان في بيعة الرضوان، والإخبار بأن الملائكة تستحي منه.

ويختتم النسفي حديثه في الإمامة عن فضل علي ﷺ، وأنه أفضل أهل زمانه في خلافته، لعلمه، وورعه، واجتهاده، وشجاعته.

وبعد ذلك ينهي وبعون الله الإمام النسفي كتابه الكبير "**تبصرة الأدلة**".

والحمد لله رب العالمين الذي أعانني ووفقني.

القسم الثاني

تبصرة الأدلة

للإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي

تحقيق وتعليق

بسم الله الرحمن الرحيم

وبـــــــه نستعـــين

البــاب الأول

أحمد[١] الله تعالى على مننه التي لا يحيط بها الحد، ونعمه التي لا يبلغها الإحصاء والعد، وأستهديه لصواب القول والعمل، وأستعصمه عن موارد الزيغ والخلل[٢]، وأستوهبه مواد التأييد، وأرغب إليه في فوائد الإرشاد والتسديد، وأتوكل في الأمور كلها عليه، وأتبرأ من الحول والقوة إليه، وأسأله أن يصل على من أنقذنا به من مضلات الشرك، وموبقات الهلكة[٣]، وظلمات[٤] العمى، محمد سيد البشر، وقائد الخير، ونبي الرحمة، وعلى آله الذين هم مصابيح الظلام، وأصحابه الذين هم قادة الأنام[٥]، وقدوة أهل الإسلام. وبعد،

[سبب التأليف وبيان الهدف من الكتاب]:

فإن أصدقائي طلبوا مني أن أكتب لهم ما جل من الدلائل في المسائل الاعتقادية، وأبين ما كان يعتمد عليه من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة[٦]

---

(١) ملاحظة خاصة بالرمز للنسخ:
أولا: بلدية الإسكندرية المعتبرة أصلا رمزها ــ ب.
ثانيا: مكتبة طلعت وهي النسخة الثانية رمزها ــ ط.
ثالثا: مكتبة دار الكتب وهي النسخة الثالثة رمزها ــ د.
رابعا: مكتبة الأزهر وهي النسخة الرابعة رمزها ــ ز.
هذا وقد أشرنا إلى وجه كل ورقة بالحرف ــ و ــ وإلى ظهرها بالحرف ــ ظ ــ واعتبرنا كل ورقة لوحة فأشرنا إليها بكلمة لوحة بناء على وجود الأصل لوحات مستقلة.

(٢) ز والخليل ــ وهي خطأ.

(٣) ز الهلك.

(٤) ز والظلمات.

(٥) ز قادت ــ وهي خطأ.

(٦) هم الملتزمون بالعقيدة الإسلامية، والمتبعون لنهج الرسول وأصحابه والمعتمدون في الأدلة الشرعية على كتاب الله وسنة الرسول والإجماع والقياس، والنسفي في الأعم الأغلب يقصر هذا التعريف على الماتريدية وبالتالي حينما يقول مشايخ أهل السنة أي مشايخ الماتريدية. أما نحن فنرى أن التعريف يضم السلف والأشاعرة والماتريدية والطحاوية.

قدس الله أرواحهم لنصرة مذاهبهم. وإبطال مذاهب خصومهم، من المعاني الجلية، والنكت القوية.

[منهج المؤلف في التبصرة]:

معرضًا عن الاشتغال بإيراد ما دق من الدلائل، ولطف من المسائل، سالكا[١] طريقة التوسط في العبارة، بين الإطناب، والإشارة، لتعم الفائدة، وتتوفر العائدة، ولا يتعذر على من أراد مطالعة ما فيه، الوقوف على ما تضمنت ألفاظه من معانيه، فحملني على الإقدام على المطلوب ما أنا مجبول عليه من إيثار الإسعاف، وإن كان يصدني عنه مر[٢] الإنصاف (لقلة البضاعة)[٣]، بل لخروجي عن أهل الصناعة، والله كافي[٤] من استكفاه، ومعين من توكل عليه، في أمور دينه ودنياه، وهو حسبنا ونعم الوكيل[٥].

---

(١) لوحه ٢ و د.
(٢) ز من ــ وهي خطأ.
(٣) جميع النسخ (لقلة البضاعة) وأحسب أن الصحيح لا لقلة البضاعة ويمكن أن يكون النسفي قال ذلك تواضعا؛ لأن المتتبع له في عرض القضايا وتحليلها وإقامة الأدلة على صحتها أو بطلانها، وذكره لآراء الخصوم ومناقشتها لبيان ما فيها من قوة أو وهاء، يعرف جيدا أن بضاعة الرجل في علم الكلام والأصول كثيرة وليست بالهينة، وأنه في الصف الأول من أهل صناعة الكلام.
(٤) ز كافيه ــ وهي خطأ.
(٥) ز المعين.

الفصل الأول

١ ــ الكلام[١] في تحديد العلم:

[أهل الكلام وتحديد العلم]:

اختلف أهل الكلام في تحديد العلم، فزعم أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي[٢] أنه اعتقاد الشيء على ما هو به[٣]. ولم يرض به غيره[٤] من المعتزلة وزعموا أنه باطل باعتقاد العامي الذي اعتقد حدوث العالم وثبوت الصانع[٥]، ووحدانيته، وصحة الرسالة، فإن هذا الاعتقاد اعتقاد الشيء على ما هو به، لأن ما اعتقده على ما اعتقد، ومع ذلك ليس هذا الاعتقاد بعلم.

[أقسام العلم المحدث]:

لأن العلم المحدث، لابد من أن يكون ضروريا، كالعلم الثابت بالحواس[٦] الخمس، التي هي حاسة السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، والثابت بالبديهة كالعلم باستحالة وجود[٧] جسم واحد في حالة واحدة في مكانين، وكون[٨] الشيء أعظم من جزئه. أو استدلاليا كالعلم بحدوث العالم[٩] وثبوت الصانع. ولا[١٠] مع

---

(١) لوحة ٢ و ز.
(٢) عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بأبي القاسم الكعبي توفى سنة ٣١٩هـ، أخذ الاعتزال عن أبي الحسين الخياط وأفرط في نفي صفات الباري ووافق أستاذه الخياط في أن المعدوم شيء ومعلوم ومذكور، من كتبه المقالات وأوائل الأدلة في أصول الدين.
راجع ــ الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٨١ ط المعارف بمصر سنة ١٣٢٨ هـ وتاريخ بغداد للخطيب ص ٩٨ ص ٣٨٤ ط السعادة بمصر سنة ١٣٤٩ هـ وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٣١ وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٩٧ ط تونس، والمعتزلة لجار الله ص ١٥٣.
(٣) راجع المواقف للإيجي ص ١٠ مطبعة العلوم ١٣٥٧ هـ.
(٤) ز غير ــ وهي خطأ.
(٥) لوحة ٢ و ط.
(٦) ز بحواس ــ وهي خطأ.
(٧) ز سقط.
(٨) د وكونه وهي خطأ.
(٩) ز العلم ــ وهي خطأ.
(١٠) ز والاستدلال ــ وهي خطأ.

هذا العامي، والعلم بهذه الأمور ليس بضروري، فرام[1] أبو هاشم[2] التخلص عن هذا الإلزام[3] فزاد عليه شريطة[4] فقال:

[تحديد أبي هاشم الجبائي والرد عليه]:

العلم اعتقاد الشيء على ما هو به، مع سكون النفس إليه[5]، ولا تخلص له بهذا عن الإلزام، لأن العامي ساكن النفس على هذا الاعتقاد، مطمئن القلب عليه لا اضطراب له فيه حتى إن إنسانا لو رام إزالته عن هذا الاعتقاد، لقصد العامي إراقة دمه وإتلاف مهجته.

[تحديد أبي علي الجبائي والرد عليه]:

وزعم أبوه على الجبائي[6] أنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل[7].

---

(١) رمت الشيء أرومه فهو مرام أي طلبته ــ راجع المصباح المنير.

(٢) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه توفى سنة ٣٢١ هـ وإليه تنسب البهشمية، قال باستحقاق الذم والشكر على فعل الغير وباستحقاق الذم والعقاب لا على فعل وأوجد ما يسمى بالإرادة المشروطة وهي أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد مرادا من وجه مكروها من وجه آخر.
راجع ــ طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٣٠٤ والفهرست لابن النديم ط الرحمانية بمصر جـ ١ ص ١٧٤ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٨٤ والملل والنحل للشهر ستاني جـ ١ ص ٧٨ طبعة أولى تحقيق محمد السيد الكيلاني ووفيات الأعيان جـ ١ ص ٥٢٤.

(٣) بهامش ط وسقط من ز.

(٤) لوحة ٢ د ظ.

(٥) راجع التعريف في أصول الدين للبغدادي ص ٥ ط أولى استانبول سنة ١٩٢٨.

(٦) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي رئيس معتزلة البصرة توفى سنة ٣٠٣ هـ أخذ الاعتزال عن أبي يعقوب الشحام قال: إن بعض الأعراض يبقى كالحرارة والبرودة والطعوم والروائح والألوان وبعضها لا يبقى كالصوت والألم وأجاز وجود العرض الواحد كالكلام مثلا في أمكنة كثيرة وقال: إن الله تعالى إذا أراد أن يفني العالم خلق عرضا لا في محل أفني به جميع الأجسام والجواهر. راجع ــ الفهرست لابن النديم ص ١٧٣ والفرق بين الفرق للبغدادي ص١٨٣ الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص٧٨ ولسان الميزان لابن حجر جـ ٥ ص٢٧١ المعارف النظامية بالهند سنة ١٣٢٩ هـ وشذرات الذهب لابن العماد جـ ٢ ص ٢٤١ ط القدس بالقاهرة سنة ١٣٥١ هـ.

(٧) راجع التعريف في أصول الدين للبغدادي ص ٥.

(وهذا أيضا فاسد في التحديد إذ هو)[١] تقسيم العلم المحدث دون تحديده، لأن من شرط صحة التحديد أن يوجد جميع صفات (الحد في كل فرد من أفراد المحدود إذ من شرطه)[٢] الاطراد والانعكاس[٣]؛ ليحصل بهما الجمع والمنع[٤] إذ الحد ما يجمع جميع محدوده ويمنع غيره عن مشاركته، ولن يحصل هذا إلا باشتمال[٥] الحد على جميع أفراد المحدود، وفيما قسم لا يوجد هذا المعنى فإن علما ما[٦] لا يكون عن الضرورة والاستدلال لا يكون ضروريا، فلو كان اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة عملا[٧] لأنه اعتقاد الشيء[٨] على ما هو به عن ضرورة لخرج[٩] الاستدلالي عن كونه علما، لخروجه عن الحد، ولو بقي علما مع خروجه عن الحد لبطل الحد، لخروجه عن أن يكون جامعا[١٠]. وكذا هذا الاعتبار في العلم

---

(١) ما بين القوسين غير واضح في ب وأثبتناه من النسخ الأخرى.
(٢) ما بين القوسين غير واضح في ب وأثبتناه من النسخ الأخرى.
(٣) ز و الانفكاك.
(٤) يجب أن يكون المعرف بالكسر مساويا للمعرف بالفتح، ولن يكون كذلك إلا إذا كان جامعا ومانعا ومطردا ومنعكسا.
ومعنى كونه جامعا أنه شامل لكل أفراد المعرف.
ومعنى كونه مانعا أنه لا يدخل فيه ما ليس من أفراد المعرف.
ومعنى الاطراد التلازم في الثبوت بحيث يكون كلما صدق التعريف صدق المعرف وهذا هو عين كون التعريف مانعا، ومعنى الانعكاس التلازم في الانتفاء بحيث يكون كلما انتفى التعريف انتفى المعرف وذلك هو عين كون التعريف جامعا.
راجع: تيسير القواعد المنطقية جـ ١ ص ١٠٨ ط دار التأليف سنة ١٩٦٧ للدكتور محمد شمس الدين إبراهيم،
والمرشد السليم ص ٦٩ ط المحمدية سنة ١٩٦٤ للدكتور عوض الله حجازي.
(٥) د بالاشتمال
(٦) د سقط ــ لوحة ١ ظ ب.
(٧) ز عالما.
(٨) لوحة ٢ ظ ز.
(٩) د لخروج ــ ز يخرج.
(١٠) ز جازما.

الاستدلالي، والذي يدل على بطلان الحدود المقسمة، أن التقسيم وضع لمعرفة[١] الكليات بواسطة الجزئيات، ويسمى هذا عند أهل المنطق استقراء[٢]، والتحديد وضع لمعرفة الجزئيات بوساطة الكليات، ويسمى هذا برهانا[٣]، فمن جعل الأمرين بابا واحدا فهو قليل الحظ من العلم بالحقائق. ثم الذي يبطل الحدود الثلاثة أنها علقت بالشيء ولن يستقيم هذا الأمر[٤] إلا بأحد أمرين[٥]:

[هل المعدوم شيء أم ليس بشيء؟]:

إما أن يجعل المعدوم[٦] شيئا لكونه معلوما كما هو مذهب المعتزلة، وإما أن يكون المعدوم غير معلوم كما هو مذهب هشام بن عمرو[٧]، وقيام الدلالة على بطلان المذهبين جميعا، يبطل هذا التحديد ونقيم الدلالة بعد هذا على بطلانهما - إن شاء الله تعالى - ونوقضوا[٨] بالعلم باستحالة المحالات، فإن ما يستحيل وجوده من الشريك والصاحبة والأولاد، (لله تعالى)[٩] تعلم استحالته، وذلك ليس بشيء بالإجماع، لأن اسم الشيء عندهم يقع على معدوم هو جائز[١٠] الوجود، لا على ما يستحيل وجوده، وكذا في هذه الحدود كلها جعل العلم اعتقادا وهو فاسد من وجوه، **أحدها:** أن العلم لو كان اعتقادا لكان العالم معتقدا، إذ هو اسم مقدر من المعنى، هذا كما أن القعود لما

---

(١) لوحة ٣ و د.
(٢) راجع التعريفات للجرجاني ص ١٣.
(٣) المصدر السابق ص ٣٧.
(٤) سقط من ب، ز.
(٥) ز الأمرين.
(٦) ز المعدم.
(٧) هشام بن عمرو الشيباني الغوطي توفي سنة ٢٢٦ هـ وإليه تنسب الهشامية من المعتزلة. من أقواله: أن الأعراض لا يدل شيء منها على الله تعالى، وأن الله إذا خلق شيئا لا يقدر أن يخلق مثله وإنما يخلق غيره، وأن الجنة والنار لم تخلقا بعد لأنه لا فائدة من وجودهما الآن. راجع طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٧١ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٤٥ والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٧٢ والمعتزلة لجار الله ص ١٣٥.
(٨) ز ونواقضوا - وهي خطأ.
(٩) ما بين القوسين بهامش ط وهو في جميع النسخ.
(١٠) ز الجائز.

كان جلوسا كان القاعد جالسا، فبعد هذا نقرر الكلام من **وجهين: أحدهما:** أن[١] الله تعالى لما استحال أن يوصف بكونه معتقدا، استحال أن يوصف بكونه عالما، وهذا محال. **والآخر:** أنه تعالى لما كان عالما بدليل الشرع والعقل كان معتقدا، وهو أيضا فاسد. وثبت أنه عالم وليس بمعتقد، فدل أن العلم ليس هو الاعتقاد[٢].

والآخر[٣]: أنهم إنما[٤] يجعلون العلم اعتقادا ليتمكنوا من دفع علم الله تعالى، لاستحالة اتصافه تعالى بالاعتقاد، وحيث ثبت بالدلائل الموجبة أن الله[٥] تعالى له علم، على ما نبين في مسألة الصفات، ويستحيل أن يكون ذلك العلم[٦] اعتقادا، كان ذلك دليلا[٧] على بطلان هذا التحديد.

[إبطال قول النظام وغيره أيضا]:

وبهذين الجوابين يبطل قول النظام[٨]: إن العلم حركة القلب لوجدان ما يجد[٩] وقول (من يقول)[١٠] في تحديد العلم[١١]: إنه رؤية القلب المنظور إليه.

والآخر: أن[١٢] الاعتقاد هو ربط القلب على شيء، فإن العقد والاعتقاد لفظان ينبئان عن معنى واحد، يقال: عقد واعتقد، والعقد هو تركيب بعض أجزاء جسم

---

(١) لوحة ٢ ظ ط.
(٢) في هامش ٢ ط قال الشارح: لأن الاعتقاد عقد القلب على شيء وهو محال في ذات الله تعالى.
(٣) لوحة ٣ ظ د.
(٤) ز لو ــ بدلا من إنما وهي خطأ.
(٥) ز سقط.
(٦) سقط من ب ط د وأثبتناه من ز للسياق.
(٧) ز سقط.
(٨) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار أخذ الاعتزال عن العلاف وهو شيخ الجاحظ توفى سنة ٢٣١هـ من كلامه أن الجزء يتجزأ إلى ما لا نهاية وقد جره هذا إلى القول بالطفرة وهو أن الجسم قد يكون في مكان ثم ينتقل منه إلى آخر دون أن يمر بالمكان الوسط وهو لا يثبت عرضا إلا الحركة ويقول في الإنسان: إنه الروح أو النفس وليس البدن إلا وعاء.
راجع ــ الانتصار للخياط ص ١٨٢ وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٦٤ ولسان الميزان لابن حجر جـ ١ ص ٦٧ والمعتزلة لجار الله ص ١٢٠.
(٩) يذكر البغدادي في أصول الدين ص ٦ تعريف النظام أن العلم حركة من حركات القلب.
(١٠) ز ما بين القوسين سقط.
(١١) لوحة ٣ و ز.
(١٢) ز أن مكررة.

على بعض، وضم جسم إلى جسم، وذلك مما لا يتحقق في القلب، لاستحالة ربط بعض أجزاء القلب على البعض، فهو إذًا لفظ[١] يستعمل مجازا في هذا، واستعمال الألفاظ المجازية في التحديد مضاد لما وضع له التحديد[٢]، فإنه وضع للإبانة والإعلام، ولا تخلو الألفاظ المجازية، عن ضرب ليس لانصراف الأوهام عند سماع الألفاظ إلى محالها التي وضعت هي[٣] لها حقيقة دون ما نقلت هي البتة[٤] بضرب دليل، واستعمال ما فيه الالتباس عند إرادة الإعلام، والعدول عما لا التباس فيه من حقائق الألفاظ، مضاد للغرض الذي وضع له التحديد، والله الموفق.

[رأي الباقلاني والرد عليه]:

ذكر القاضي أبو بكر[٥] محمد بن الطيب الباقلاني[٦] من جملة الأشعرية: أن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به. وهو أيضا فاسد، لأن العلم (لو كان)[٧] معرفة، لكان العالم عارفا، والله تعالى يوصف بأنه عالم، ولا يوصف بأنه عارف.

---

(١) ب سقط.

(٢) يجب أن يكون التعريف أوضح من المعرف ولكي يتحقق ذلك يلزم في التعريف الابتعاد عن الألفاظ الغريبة وعن استعمال المجاز والألفاظ المشتركة، ويصح اللجوء إلى المجاز والألفاظ المشتركة إذا وجدت قرينة دالة على المراد.
راجع تيسير القواعد المنطقية للدكتور محمد شمس الدين إبراهيم جـ ١ ص ١١٢.

(٣) ز سقط.

(٤) ز إليه.

(٥) لوحة ٤ و د.

(٦) أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني البصري كان على مذهب أبي الحسن الأشعري توفى سنة ٤٠٣ ببغداد وصف بجودة الاستنباط وسرعة الجواب وكثرة التطويل في المناظرة، من كتبه التمهيد.
راجع تاريخ بغداد للخطيب جـ ٥ ص ٣٧٩ ووفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٢ ص ٢٧٨ط والقاهرة سنة ١٢٩٩ هـ وشذرات الذهب لابن العماد جـ ٣ ص ١٦٨ والأعلام للزركلي جـ ٧ ص ٤٦ الطبعة الثانية.
وقد ذكر هذا التعريف في كتابه التمهيد ص ٦ بالنص والمواقف للإيجي ص ١٠

(٧) ز لو كان العالم عارفا ــ وهي خطأ.

[قول الكرامية باطل لوجود فرق بين العلم والمعرفة]:

ولا يلتفت إلى (بعض قول)[١] الكرامية[٢]: إن الله تعالى يوصف بأنه عارف كما يوصف بأنه عالم، لاتحاد العلم والمعرفة، لما أن هذا خلاف إجماع المسلمين، ولأن المعرفة اسم للعمل المستحدث، لا لمطلق العلم، يقال: عرفت فلانا، أي استحدثت به علما، كذا ذكره بعض الناس. وقيل: هي الانكشاف (عن شيء)[٣] بعد لبس وتوهم قال زهير[٤]:

وقفت بها من بعد عشرين حجة ... فلأياً عرفت الدار بعد توهم

وقال عنترة[٥]:

هل غادر الشعراء من متردم ... أم هل عرفت الدار بعد توهم؟

فعلى هذا، نزلت المعرفة من العلم منزلة القصد من الإرادة. وقال بعض أهل العلم[٦]: بأن العلم اسم شامل على ما يتعلق[٧] بالمعنى في الجملة، وما يتعلق به في التفصيل، والمعرفة اسم لما يتعلق بالمعنى في التفصيل، بيانه أنك تقول:

---

(١) الأحسن ــ قول بعض.

(٢) هي فرقة تنسب إلى أبي عبد الله محمد بن كرام وقد نشأت بخراسان وهي ثلاثة أصناف: حقائقية وطرائقية وإسحاقية تقول: بأن الباري جسم وأن له حد واحد من الجانب الذي ينتهي إلى العرش ولا نهاية له من الجوانب الأخر وقال ابن كرام: إن الله أحدى الذات أحدى الجوهر وأنه محل للحوادث.
راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٢ والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٥ ط الثقافة الإسلامية بالقاهرة سنة ١٩٤٠.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) زهير بن أبي سلمى شاعر جاهلي حكيم سميت قصائده بالحوليات.
راجع الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٢٣ ط، أولى الخانجي سنة ١٣٢٢هـ.

(٥) عنترة بن شداد بن عمرو أشهر فرسان العرب في الجاهلية وهو من شعراء الطبقة الأولى وصف بالحلم مع شدة بطشه.
راجع: الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٤٢ وطبقات فحول الشعراء للجمحي ص ١٢٨ دار المعارف.

(٦) ز اللغة.

(٧) لوحة ٢ و ب.

أعلم زيدا، كما تقول: أعرف زيدا، فيتعلقان بذات زيد منفصلا عن خبر يتعلق به. وتقول: علمت زيدا عالما، فيتعلق العلم بمعنى الجملة المركبة من المبتدأ والخبر، ولا يقال: عرفت زيدا قائما، إلا إذا أردت بقولك قايما الحال لا الخبر، فلو تحققت هذه العبارة في الفرق لبطل تحديد[١] أحدهما بالآخر، وعلى هذا[٢] ينبغي أن يجوز وصف الله تعالى، بأنه عارف لتعلق علمه بالمعلومات على التفصيل، إلا أن الامتناع عنه لعدم ورود التوقيف.

[رأي ابن فورك والرد عليه]:

وذكر أبو بكر بن فورك[٣] أن العلم صفة يتأتي بها من القادر أحكام الفعل وإتقانه[٤]. وهذا التحديد لا يطرد، فإنا علمنا بالقديم تعالى وبصفاته وبالمحالات، ولا يتأتي بهذا العلم إحكام الفعل وإتقانه، فإذًا لا تأثير لهذا النوع من العلم في إحكام الفعل وإتقانه. وبعض الأشعرية قال: إنه درك المعلوم[٥] على ما هو به[٦]، وهو فاسد أيضا[٧] لأن لفظة الدرك مشتركة أيضا[٨] يقال: أدركه إذا أحاط به، وأدركه[٩] إذا لحق به، وأدركه إذا فهمه، وأدركت الثمار إذا نضجت، وكذا الله تعالى يُعلم ولا

---

(١) لوحة ٣ ظ ز.
(٢) لوحة ٤ ظ د.
(٣) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني توفى سنة ٤٠٦ ﻫ وهو متكلم أصولي أديب نحوي أقام بالعراق مدة يدرس العلم وورد نيسابور فبني له بها مدرسة ويقول ابن خلكان: إن مصنفاته في أصول الفقه والدين ومعاني القرآن قريبا من مائة مصنف وكان شديد الرد على أصحاب عبد الله بن كرام.
راجع: التبصير في الدين للأسفراييني ص ١١٩ ووفيات الأعيان لابن خلكان ﺟ ٢ ص٢٧٩، شذرات الذهب لابن العماد ﺟ ٣ ص١٨١.
(٤) راجع التعريف المذكور لابن فورك في المواقف للإيجي ص ١٠.
(٥) لوحة ٣ و ط.
(٦) ينسب هذا القول إلى أبي الحسن الأشعري.
راجع المواقف ص ١٠ للإيجي وفيه أيضا الدور لأخذ المعلوم في الحد وفيه أن الإدراك مجاز عن العلم والمجاز لا يستعمل في الحدود.
(٧) ز سقط.
(٨) ط سقط.
(٩) ز وأدركم ـــ وهي خطأ.

يُدرك إذ الإدراك عبارة عن الإحاطة بحدود الشيء ونهايته على ما نبين حقيقة هذا في مسألة الرؤية[١] إن شاء الله تعالى.

[رأي الأسفراييني والرد عليه]:

وبعض مشايخنا – رحمهم الله – قال في حده: إنه تبين المعلوم على ما هو به، وقيل: هو اختيار أبي إسحاق الأسفراييني[٢] كذا حكي عنه بعض أصحابه، من أهل ديارنا، وهو فاسد، لأن الله تعالى (يقال له)[٣]: عالم ولا يقال له: متبين، ولأن التبين مشترك، يقال: تبينت الأمر (أي علمت)[٤] وتبين لي (أي ظهر)[٥] ومن خاصيته اللفظية المشتركة بقاء الالتباس عند سماعها، إلى أن يعين المراد بها بالدليل، (وهذا يضاد)[٦] الغرض من التحديد، وهو الإعلام بحقيقة[٧] المحدود على ما مر.

[رأي الأشعري ومناقشته]:

والمحكي عن الأشعري[٨] أن العلم ما أوجب للعالم ــ أي حقق له ــ الوصف بأنه عالم. وبعض أصحابه عبر عن هذا المعنى فقال: العلم صفة تشتق[٩] لمن قام

---

(١) بين النسفي أن إمكان الرؤية في الشاهد نشأ من الوجود والله تعالى موجود فيجوز رؤيته ولكن ليس على سبيل الإحاطة والشمول لتنزهه سبحانه عن الجسمية والمكان ــ راجع التبصرة.

(٢) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الأسفراييني توفى سنة ٤١٨ هـ متكلم أصولي أخذ عنه عامة مشايخ نيسابورة من كتبه جامع الحلي والرد على الملحدين في خمسة مجلدات. راجع وفيات الأعيان ج ١ ص٦ وشذرات الذهب جـ ٣ ص ٢٠٩.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) ز وهو أيضا ــ خطأ.

(٧) لوحة ٥ و د.

(٨) أبو الحسن على بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري توفى سنة ٣٢٤ على أحسن الأقوال وهو شيخ أهل السنة والجماعة ومؤسس المدرسة الأشعرية من كتبه مقالات الإسلاميين. والإبانة عن أصول الديانة. والموجز. وإيضاح البرهان. والتوحيد. والشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك واللمع.
راجع: تاريخ بغداد جـ ١١ ص ٣٤٦، الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٩٤، وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٥٨٦ ط الحسينية بمصر سنة ١٣٢٤ هـ، طبقات الشافعية للسبكي جـ ٢ ص ٢٤٥، شذرات الذهب لابن العماد جـ ٢ ص ٣٠٣.

(٩) ز ــ سبق ــ وعلها ــ توجب ــ وراجع التعريفين للأشعري في المواقف جـ ١ ص ٤٧ وقال الشارح: إن فيه دورا ظاهرا لأخذ العالم في تعريف العلم.

به الوصف بأنه عالم، وتارة يقولون: العلم هو الوصف الذي من قام به كان عالما، وهذه اللفظة هي اختيار أكثر أصحابه وهو لفظ يحيط بجميع المحدود ويمنع ما وراءه، من الدخول تحته، والخصوم يقولون: هذا منكم تعريف الشيء بما يتعرف هو به، فإنكم إذا سؤلتم عن العلم عرفتموه بالعالم[١] فقلتم: ما أوجب العالم، أو ذكرتم إحدى العبارتين الباقيتين، وهذا تعريف العلم بالعالم، ثم إذا سؤلتم عن العالم، قلتم: العالم من قام به العلم، أو من له العلم، فقد عرفتم العلم بالعالم، والعالم بالعلم، والشيء متى عرف بما يعرف هو[٢] به بقي كل واحد منهما[٣] مجهولا، كمن قال: جاءني زيد، فقيل له ومن زيد؟ فقال ابن[٤] عمرو فقيل له: ومن عمرو هذا؟ فقال: أبو زيد، بقي كل واحد منهما مجهولا، ولا تحصل المعرفة بأحدهما. والخصوم يصولون على الأشعرية بهذا الاعتراض، وما يمكن أن يدفع به هذا الإشكال، ويتخلص عن هذه الاستحالة، بأن يقال: إن هذا[٥] الاعتراض صدر عن الجهل بما وضع له الحد، وبالوقوف على ما وضع له التحديد، يظهر بطلانه، **وبيان هذا:** أن العلم بأمر ما قد يكون علما به مطلقا مبهما من غير وقوف من علمه على الحقيقة التي بها يمتاز[٦] المعلوم عن غيره مما يناسبه أو يقاربه، وقد يكون علما حقيقيا، وقف من علمه على الحقيقة التي بها[٧] يمتاز المعلوم عما يناسبه أو يقاربه، كعلم عامة الخلق أن زيدا آدمي، وهو علم ثابت على طريق التيقن، لا ارتياب للعالم فيه، ولا اضطراب لقلبه، ولا اعتراض عليه للشكوك، ولا اعتراء للخواطر الموجبة للتردي، ثم التيقن هو مع هذا علم بمهم[٨] مطلق لا وقوف للعامي على الحقيقة التي بها يمتاز الآدمي عما يناسبه في القوة الحيوانية، ويقاربه في اشتراكه إياه في العقل

---

(١) ز بالعلم.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٤ و ز.
(٤) ز أبو ـــ وهي خطأ.
(٥) ز هذه.
(٦) لوحة ٥ ظ د.
(٧) د سقط.
(٨) ز منهم.

والمنطق، (ويمثل بمن علم)[١] من حذاق المتكلمين أو الفلاسفة الآدمي بحقيقته التي بها يمتاز عن غيره كان علمه به علما حقيقيا، ولست أعني[٢] بهذا أن علم العامي بكون زيدا آدميا ليس بعلم حقيقة، بل هو علم حقيقة ينافي الجهل والظن والشك وجميع أضداد العلم إنما أعني به أنه مع هذا العلم، ليس بواقف على حقيقته التي بها يمتاز بمن ليس بآدمي، والمتكلمون يعلمون أنه آدمي، ويعلمون مع هذا تلك الحقيقة التي بها يمتاز عن غير الآدمي، وإذا ثبتت هذه المقدمة نقول: إن التحديد ما وضع لإثبات العلم المبهم المطلق، بل هو حاصل لمن لا علم له بالحد[٣]، بل وضع لإثبات العلم بتلك الحقيقة التي بها يمتاز عن غيره، ولهذا يحصل به جميع أجزاء المحدود ومنع غيره عن مشاركته[٤] فيه[٥]، وإذا كان كذلك كان العلم معلوما عند كل أحد على طريق الإبهام والإطلاق، وكذا العلم كان معلوما عندهم على طريق الإبهام والإطلاق فإن كل عامي يعرف أن زيدا عالم، بصناعة كذلك، وأن له بها علما، وكذا كل أحد يعلم من نفسه أنه عالم بمعلومات كثيرة، وأن له بها علما، وإن كان لا يعلم حقيقة العلم التي[٦] بها يمتاز[٧] عن غيره، فوقعت الحاجة[٨] إلى بيان تلك الحقيقة، وكذا في حق العالم فاختلفنا[٩] في بيان تلك الحقيقة، فقلنا نحن: حقيقة العلم أنه يوجب كون من قام به عالما، أو هو الوصف[١٠] الذي من قام به كان عالما، وهذا لأنا عرفنا العلم والعالم على الإطلاق، غير أنا جهلنا الحقيقة، التي بها يمتاز كل واحد منهما عن أغيارهما فتأملنا فعلمنا أن العالم ما كان عالما لكونه أسود وقيام السواد به، لأنا نشاهد السواد في أجسام ليست بعالمة، وكذا في البياض والحركة

---

(١) ز ويميل من علم ــ وهو خطأ.
(٢) لوحة ٢ ظ ب.
(٣) لوحة ٣ ظ ط.
(٤) ز مشابكته.
(٥) لوحة ٦ و د.
(٦) لوحة ٤ ظ ز.
(٧) ط بالهامش وهي في جميع النسخ.
(٨) ز الحاج.
(٩) ز مختلفنا.
(١٠) ب ــ ط ــ د وصف.

السكون والاجتماع والافتراق، والطول والقصر، وكذا في الطعوم والروائح كلها، فظهر[١] أنه ما كان عالما إلا لقيام العلم به، وكان[٢] هذا حقيقة العالم وكذا العلم تأملنا فيه فعلمنا أنه لا يوجب كون من قام به متحركا ولا ساكنا، ولا مجتمعا ولا مفترقا، ولا أسود ولا أبيض، فعلمنا أن حقيقته[٣] أنه يوجب كون من قام به عالما، إذ لا أثر[٤] له إلا هذا، يظهر بالتأمل في أحوال ما هو معلوم في نفسه الحقيقة التي بها يمتاز عن غيره، فإذا عرفنا حقيقة كل واحد منهما بالتأمل في أحواله وأوصافه، لا بصاحبه بعدما ثبت علمنا بكل (واحد منهما (على الإطلاق بخلاف ما أورد في المثال فإن زيدا وأباه كل)[٥] واحدا منهما)[٦] مجهول الذات، فلا يحصل معرفة كل واحد منهما بصاحبه، والله الموفق.

[تعريف لبعض الأصحاب]:

ومن أصحابنا – رحمهم الله – من قال: إن العلم صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن والسهو، وهذا التحديد أخف مؤنة، وأقطع لشغب[٧] الخصوم.

[تعريف للماتريدي]:

والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي[٨] – (بيض الله وجهه)[٩] – يشير في

---

(١) ز فعلم.
(٢) ز فكان.
(٣) ز حقيقة.
(٤) لوحة ٦ ظ د.
(٥) ما بين القوسين بهامش ط وهو بجميع النسخ.
(٦) ما بين القوسين سقط من ز وهو بجميع النسخ.
(٧) ز لشغير ـ وهي خطأ.
(٨) محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي نسبة إلى ماتريد توفى سنة ٣٣٣هـ إمام أهل السنة تفقه عليه إسحاق بن محمد الحكيم السمرقندي من أهم أقواله القول بأن التكوين صفة قديمة.. تشمل كل صفات الفعل وأن صفات الفعل قديمة. ومن كتبه ـ التوحيد ـ المقالات ـ تأويلات أهل السنة ـ أوهام المعتزلة ـ الرد على القرامطة ـ مآخذ الشرائع في الفقه ـ الجدل في أصول الفقه. راجع: الجواهر المضيئة لابن أبي الوفاء ج ٢ ص ١٣٠ ـ تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٥٩ ط المثني. بغداد سنة ١٩٦٢م. الفوائد البهية للكنوي ص ١٩٥.
(٩) ز ينصر الله عزته.

أثناء كلامه، إلى أن العلم (صفة يتجلى بها لمن قامت هي به المذكور)[١] ولم يأتِ بهذه العبارة على هذا النظم والترتيب، وهو حد صحيح يطرد وينعكس ولا يرد عليه شيء من الاعتراضات المفسدة، يعرف ذلك بالتأمل، والله الموفق[٢].

٢ – الكلام في إثبات الحقائق والعلوم:

[أسس المناظرة السليمة]:

وإذا عرف حد العلم وحقيقته نقول: أجمع العقلاء على ثبوت العلم والحقائق للأشياء، سوى طائفة من الأوائل تجاهلت، ورضيت لنفسها رتبة تستنكف البهائم عنها، فزعمت أن لا حقيقة لشيء[٣] ولا علم بشيء، وإنما هي ظنون.. وحسبانات[٤]. وأجمع العقلاء على أن لا مناظرة بيننا[٥] وبين من هذا قوله لأن[٦]

---

(١) يذكر البياضي في إشارات المرام ص ٣٩ نفس التعريف لأبي منصور الماتريدي ويشرحه قائلا: أي صفة ينكشف به ما يذكر ويلتفت إليه لمن قامت به تلك الصفة من البشر والملك والجن، عدل عن الشيء إلى المذكور ليعم الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغيرها والمفرد والمركب واعتقاد المقلد المصيب ويخرج الظن والشك والوهم والجهل فلذا قيل: إنه أحسن التفاسير وراجع التعريف أيضا في شرح المقاصد لسعد الدين ص ١٤.

(٢) راجع في هذا الموضوع:
الباقلاني ــ التمهيد ص ٦ ط بيروت سنة ١٩٥٧ م ــ البغدادي، أصول الدين ص ٥ ــ ٦ الإيجي ــ المواقف ص ١٠ ــ ١١، الجرجاني ــ التعريفات ص ١٣٥ ــ ١٣٦ ط الحلبي سنة ١٣٥٧ هـ. ويضيف المواقف تعريفين آخرين أحدهما للفخر الرازي. أن العلم اعتقاد جازم مطابق لموجب. ويقول عن هذا التعريف: إنه لا غبار عليه إلا أنه يخرج التصور.
والثاني للحكماء وهو حصول صورة الشيء في العقل أو تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك. وراجع أيضا الإرشاد للجويني ص ١٢ ــ ١٣.

(٣) ز سقط.

(٤) ويسمون بالعنادية ــ راجع شرح السعد علي العقائد النسفية ص ١٩.
المناظرة مأخوذة من النظر بالبصر أو بالبصيرة، لأن المتناظرين ينظر كل واحد لصاحبه وينظر فيما يقوله هذا الصاحب ببصره ويتأوله بعقله ونعني فيما نعني المحاورة العلمية الجادة التي يتطلع كل واحد فيها إلى إظهار الحق. راجع التعريفات ص ٢٣٢.

(٥) لوحة ٥ و ز.

(٦) لوحة ٧ و د.

فائدة المناظرة أن يثبت بالدلائل صحة قول وبطلان قول آخر، والعلم الحاصل عن النظر في الدلائل وإن كان يبلغ النهاية في القوة فطريقه أخفى من[١] طريق علم الحواس والبداهة، ومن بلغ في الوقاحة والعناد مبلغاً لا يبالي من إنكار ما يثبت من العلوم والحقائق بالحواس[٢] والبداهة في العقول، لا يرجى منه قبول العلم الثابت بالاستدلال، ولأن المناظرة تكون بين اثنين بينهما أصول مسلمة حكمها الإثبات، وأصول آخر[٣] مسلمة حكمها النفي، ووجد فرع له شبه بكلام النوعين في الأصول بوجه من الوجوه، فيختلف اثنان أن إلحاقه بأي الأصلين أولى، وشبهه بأيهما كان بوصف العلة، وبأيهما كان بوصف الوجود، أعني ما وجد اتفاقا من غير أن يكون علة الحكم الثابت في العلم[٤] فيناظران ليظهر وصف العلة من وصف الوجود الواقع اتفاقا فيلحق بالأصل الذي[٥] يشاركه في وصف علة الحكم الثابت فيه، وإذا لم يكن لهؤلاء[٦] المتجاهلة أصل مجمع عليه لا يتصور مناظرتهم.

[مناقشة منكري الحقائق والعلوم]:

ولكن ينبغي أن يعاقبوا بقطع الجوارح، والضرب المبرح، ومنع الطعام والشراب فإذا استغاثوا أو ضجروا وطلبوا الطعام والشراب، قيل لهم: لا حقيقة للقطع والضرب والجوع والعطش، إنما ذلك كله حسبان وظن منكم، وهو في الحقيقة إيصال[٧] الراحة إليكم، وإنعام عليكم، إلى أن يتركوا العناد، ويقروا

---

(١) ز منه.

(٢) لوحة ٤ و ط.

والحقائق: جمع حقيقة، وحقيقة الشيء ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للإنسان فهو تعريف بالجنس والفصل لا ينفك للإنسان عنهما. التعريفات ص ٩٠.

(٣) ز أم.

(٤) ز الأصل.

(٥) ب ط د التي والصحيح ما أثبتناه من ز.

(٦) لوحة ٣ و ب.

(٧) لوحة ٧ ظ د.

بالحقائق[١]، ثم هم بإنكارهم العلوم والحقائق مقرون أن لا حقيقة لقولهم ومذهبهم، وأنهم لا يعلمون صحة مذهبهم، وبطلان قول خصومهم، ومن أقر ببطلان مذهبه، كفى خصمه مؤنة مجادلته، وكذا بقاؤه إلى هذه المدة دليل أنه[٢] يعرف الحقائق إذ لو لم يكن عالما بأسباب البقاء فاجتلبها، وبأسباب الهلاك فاجتنبها لما تصور بقاؤه، (بل تلف)[٣] بأوهى مدة، فإن من لم يتناول الأغذية، ولم يلبس الثياب الدافعة لمضرة (الحر والبرد)[٤]، ولم يتحرز عن اقتحام النيران المضطرمة، وإسقاط نفسه في الأمكنة المرتفعة ومقاربة الأفاعي الناهشة والعقارب اللاذعة لتلف من ساعته، فدل بقاؤهم إلى هذه المدة على علمهم بحقائق الأشياء، وكذا قولهم: لا حقيقة للأشياء تحقيق منهم[٥] لنفي الحقائق، فكانوا مبطلين مقالتهم (بنفس مقالتهم)[٦].

[شبهتهم في الحواس]:

وشبهتهم أن أعلا أسباب العلم عندكم الحواس الخمس، وهي لا تصلح سببا له، لأن قضاياها متناقضة، فإن الممرور[٧] يجد العسل مرا، وغيره يجده[٨] حلوا، والأحول يرى الشيء شيئين، وغيره يراه واحدا وذلك كله عمل الحس، وما تناقضت قضاياه، كل هذا التناقض لا يصلح دليلا لشيء، فضلا عن أن[٩] يكون سببا مثبتا.

وهذه الشبهة تدل أنهم يعلمون الحقائق ويثبتونها، غير أنهم يعاندون فإنهم لو لم يعرفوا الحواس أنها ما هي، وأن (قضاياها متناقضة وأن ما يتناقض قضاياه لا

---

(١) علمنا أن معرفة الحقائق تكون بالحواس السليمة وخبر الرسول أو الخبر المتواتر والعقل وفي هذا يقول الماتريدي في كتاب التوحيد لوحة ٢ ظ مخطوط رقم ٢٦٣٣٨ دار الكتب: ـــ ثم السبيل التي يتوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء العيان والإخبار والنظر ـــ والمقصود بالعيان الحواس كما في هامش نفس اللوحة.
(٢) ز لا ـــ زائدة.
(٣) ز مابين القوسين سقط.
(٤) ز الحد والبود.
(٥) لوحة ٥ ظ ز.
(٦) د ما بين القوسين سقط وهو في جميع النسخ.
(٧) ز المرور.
(٨) ز سقط.
(٩) لوحة ٨ و د.

يصلح دليلا، وأن القضية ما هي)[١] وأن الدليل ما هو، وأن العسل ما هو، وأن الممرور ما هو، وأن المرارة ما هي، وأنه يجد العسل مرا، وأن الأحول من هو، وأن الرؤية ما هي، وأنه يرى الواحد اثنين، وأن الواحد ما هو، وأن الاثنين ما هما، لو لم يعلموا بحقائق هذه الأشياء لما اشتغلوا بإيراد هذه الشبهة، فعين ما استدلوا به دليل بطلان قولهم.

[أسباب خطأ الحواس]:

ثم الخلاف بيننا وبينهم في الحواس في حال سلامتها، وقط لا تتناقض قضاياها عند سلامتها، واندفاع الآفات عنها، وإنما يختل إدراكها عند اعتراض[٢] الآفات، ولا كلام في تلك الحالة.

[المتشككة والرد عليهم]:

وطائفة من هؤلاء المتجاهلة، لا يثبتون القول بنفي الحقائق، بل يقولون لا ندري هل[٣] للأشياء حقيقة أم لا؟ وهم المتشككة. ويقال لهم: هل تدرون أنكم لا تدرون؟ فإن قالوا: نعم، فقد أقروا أنهم يدرون، وهو نقض مذهبهم، وإن قالوا: لا ندري أنا لا ندري سئلوا عن نفي الدراية[٤] عن درايتهم، ثم عن الثالث والرابع إلى مالا[٥] يتناهى، ثم هذا يبطل قولهم حيث أقروا أنهم لا يدرون مذهبهم[٦]، ثم يعلمون بما بينا من قطع الجوارح وغيرها ليظهر عند ضجرهم أنهم يدرون، وكذا بقاؤهم يدل أنهم يدرون الحقائق ويعاندون. وطائفة أخرى[٧] منهم يزعمون أن حقائق الأشياء تابعة لاعتقادات المعتقدين.

---

(١) د ما بين القوسين سقط وهو في جميع النسخ.
(٢) ز من زائدة.
(٣) ز سقط ــ ويسمون اللاأدرية ــ راجع شرح العقائد ص ٢٠ وهم فرقة سوفسطائية تقول بالتوقف في وجود كل شيء وعلمه، ويقولون: إذا كان الشك يتطرق إلى الحسيات والبدهيات والنظريات كان من الواجب على العاقل ألا يقطع في شيء. ــ المعجم الفلسفي ج٢ ص ٢٥٨.
(٤) لوحة ٤ ظ ط.
(٥) ز لا سقط.
(٦) ط بالهامش وهي في جميع النسخ.
(٧) ز سقط ــ ويسمون العندية ــ راجع شرح السعد على العقائد ص ٢٠. وهناك العنادية الذين ينكرون حقائق الأشياء ويصرون على أنها أوهام وخيالات ــ المعجم الفلسفي ــ جميل صليبة ج ٢ ص١٠٩.

[حقائق الأشياء ليست بتابعة لاعتقادات المعتقدين]:

(فيقال لهم: إنا نعتقد أن حقائق الأشياء ليست بتابعة لاعتقادات[١] المعتقدين[٢])[٣] فهل خرجت الحقائق عن أن تكون تابعة لاعتقادات المعتقدين تبعا لاعتقادنا، فإن قالوا: نعم، فقد أقروا ببطلان مذهبهم، وإن قالوا: لا، فقد أقروا أيضا بأن المعتقد لم يصر تابعا للاعتقاد، ثم يؤلمون بالضرب[٤] وقطع الجوارح، فإذا ضجروا وصاحوا واستغاثوا، يقال لهم: اعتقدوا أن ما يفعل بكم هو إلذاذ وإنعام[٥] وإيصال الراحة ليصير كذلك تبعا لاعتقادكم. فتنهتك أستارهم ويبين عنادهم ومكابرتهم، وهؤلاء الفرق يسمون السوفسطائية[٦] والله الموفق.

٣ - الكلام في أسباب المعارف:

وإذا ثبت الحقائق[٧] والعلوم فنقول: إن أسباب العلم وطرقه **ثلاثة، أحدها:** الحواس السليمة وهي: حاسة السمع، وحاسة البصر، وحاسة الشم، وحاسة الذوق،

---

(١) ط بالهامش وهي في جميع النسخ.
(٢) لوحة ٨ ظ د.
(٣) د ما بين القوسين سقط وهو في جميع النسخ.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٦ و ز.
(٦) هم قوم كانوا قبل الإسلام وهم ثلاثة أصناف الأول: نفاة الحقائق مطلقا ــ الثاني المتشككة أو اللاأدرية والصنف الثالث قالوا: هي حق عند من هي عنده حق وهي باطل عند من هي عنده باطل وهم العندية، ويذكر الأهواني في كتابه فجر الفلسفة اليونانية ص ٢٦١ أن من زعماء السوفسطائية بروتاجوراس وجورجياس وقد قال الأول: إن الإنسان مقياس الأشياء جميعا بينما قال الثاني: لا يوجد شيء ــ ويعني هذا أنهم عندية وعنادية ــ كما يقرر هذا يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٦٢، إلا أن الدكتور محمد غلاب في كتابه الفلسفة الإغريقية ص١٥٣ يقرر أنهم عندية فقط فبرتاجوراس يعني بقوله: كل شيء حق أي في نظر من يعتقد، ويعني جورجياس بقوله: لا شيء بحق أي في ذاته حيث إنهم جميعا ينكرون الحقيقة المطلقة ويقول بأن اللاأدرية مدرسة ظهرت بعد أرسطو وليست من السوفسطائية. راجع: الفصل في العلل والأهواء والنحل لابن حزم جـ ١ ص٨ والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٨٩ وأصول الدين للبغدادي ص٦.
(٧) لوحة ٣ ظ ب.

وحاسة اللمس. **والثاني:** خبر الصادق. **والثالث:** العقل[١]. والسوفسطائية أنكروها كلها، وقد مر الكلام في الحواس[٢]. وقد أقر بكون الحواس من أسباب المعارف جميع العقلاء سوى هؤلاء المتجاهلة، ووافقهم في نفي كون الخبر من أسباب المعارف **فريقان (من الأوائل)**[٣]، **أحدهما:** السمنية[٤] **والآخر:** البراهمة[٥].

ووافقهم في نفي كون العقل من أسباب المعارف[٦] السمنية لا غير، وإلى القول ببطلان النظر وخروج العقل من أن يكون من أسباب المعارف ذهبت الملحدة والرافضة وجماعة من المشبهة، فأما البراهمة فإنهم يقرون[٧] بكون العقل من أسباب المعارف.

[حجتهم في رد الخبر والرد عليهم]:

فأما الكلام في الخبر فهم[٨] يقولون: إنه قد يكون صدقا، وقد يكون كذبا. فكان في نفسه مختلفا، ولا ندري الصدق من الكذب، فلا يثبت به العلم. فيقال لهم: قولكم إن الخبر ليس من أسباب المعارف خبر منكم، وقد أقررتهم ببطلان الخبر، فكان هذا إقرارا[٩] ببطلان مقالتكم. ويقال للسمنية منهم: بم عرفتهم أن ما وراء الحواس

---

(١) ووجه الحصر أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق، وإلا فإن كان آلة غير المدرك فالحواس وإلا فالعقل راجع شرح السعد على العقائد ص٢٤.

(٢) راجع ما مر في فصل إثبات الحقائق والعلوم.

(٣) ما بين القوسين سقط في ز وهو بهامش ط ومثبت في باقي النسخ.

(٤) السمنية هم قوم نشأ أكثرهم فيما وراء النهر وهم من أصحاب التناسخ قالوا بقدم العالم وقالوا بإبطال النظر والاستدلال وزعموا أن لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت.
راجع ــ الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٥٣.

(٥) هم قوم نشأ أكثرهم في الهند وليست النسبة إلى سيدنا إبراهيم وإنما النسبة إلى رجل منهم يدعى براهم، وهم ينكرون الأنبياء والرسل مطلقا ــ راجع الملل والنحل للشهرستاني جـ ٢ ص٢٥٠ والفصل لابن حزم جـ ١ ص ٦٩ المطبعة الأدبية بمصر سنة ١٣١٧ هـ.

(٦) ز سقط.

(٧) لوحة ٩ و د.

(٨) ز ــ فأنهم.

(٩) ز ــ القرار.

الحواس ليس بحجة، ولا من أسباب المعارف؟ أبالحس عرفتم أم بغير الحس؟ فإن قالوا: عرفنا بالحس، قيل لهم: بأي حس عرفتم؟ ويذكر كل حس على حدة ليظهر بطلان دعواهم، ويقال لهم: ما بالنا لا نعرف ذلك بالحس، ونحن أرباب (الحواس السليمة، ولا يجري الاختلاف في المحسوسات بين أرباب)[١] الحواس السليمة)[٢]؟ وإن قالوا: عرفنا ذلك بغير الحس، فقد أقروا أن شيئا سوى الحواس من أسباب المعارف ــ ثم نفس الكلام منهم دليل على[٣] أنهم عرفوا بالخبر شيئا، لأنهم تكلموا بلغة من اللغات، ومعرفة اللسان واللغة ليست بالحس، ولا بالعقل، إذ أوفر خليقة الله عقلا، وأذكاهم حسا، لو سمع لغة لم يتعلمها، لا يعرف معناها، وإنما يعرف ذلك بإخبار الملقن، ثم بإنكار الخبر تعطيل السمع واللسان وكفران لنعمة الله تعالى بهما، وإلحاق نفسه بالبهائم[٤] إذ بالبيان بَانَ[٥] الإنسان من الحيوان، ولا يرضى بهذه الرتبة لنفسه مجنون، ولا يقال: إن الخبر إن بطل فسائر أقسام الكلام باق، وهي الاستخبار والأمر[٦] والنهي، لأن هذا الأقسام لا يعرف صيغها إلا بإخبار الملقن، ولأن كل قسم من هذه الأقسام يبطل ببطلان الخبر[٧]، أما الاستخبار فلأن الخبر[٨] إذا لم يوجب العلم خرج الاستخبار عن حد الفائدة، والتحق بالعبث، ولأن كل استخبار فيه معنى الخبر لولا هو لبطل الاستخبار، فإنك إذا قلت: هل في الدار زيد؟ تقديره: أريد أن تخبرني بكون زيد في الدار إن[٩] كان، وبنفي كونه فيها إن لم يكن، وإذا قلت: اسقني، تقديره: أطلب منك أن تسقيني، وكذا فيه إخبار عن حسن المأمور به، فلو لم يكن هذا الإخبار ثابتا، لخرج الأمر عن أن يكون صادرا عن حكيم، وإذا :قال لا تضربني (فكأنه قال: أطلب منك أن لا تضربني، وأكره أن

---

(١) ما بين القوسين بهامش ط وهو ثابت بجميع النسخ.
(٢) ما بين القوسين سقط من ز وهو ثابت في الجميع.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٦ ظ ز.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ٩ ظ د.
(٧) لوحة ٥ و ط.
(٨) ز سقط.
(٩) ز سقط.

تضربني)[١] وكذا فيه إخبار عن قبح[٢] المنهي عنه، ولولا هو لخرج النهي من أن يكون صادرا عن حكيم. وإذا قال: يا زيد فكأنه قال: أدعوا زيدا، وإذا قال: ليت زيدا عندنا فكأنه قال: أتمنى كون زيد عندنا، وإذا كان كذلك علم أن الكلام كله يبطل ببطلان الخبر. وتتعطل فائدة السمع واللسان، ويلتحق الإنسان بالبهائم. وما يقولون: إن الخبر يتنوع إلى صدق وكذب، نقول: ما يحتمل الكذب لا يوجب العلم.

[الخبر الموجب للعلم]:

وإنما يوجب العلم ما لا يتصور كونه كذبا[٣]، وهو ما تواتر من الأخبار، إذ كون مثله كذبا مستحيل[٤] وكذا ما تأيد بالبرهان المعجزي، وهو قول الرسول عليه السلام، وقط لم يتمكن كذب في هذين الخبرين، والله[٥] الموفق[٦].

[العقل سبب أصيل للمعرفة]:

وأما الكلام في العقل أنه من أسباب المعارف، فمن أنكر ذلك يتعلق بكون قضاياه متناقضة، ولأن كون العقل من أسباب المعارف، وكون الاستدلال[٧] والنظر به (مما يفضيان إلى العلم، إما أن يعرف بالعقل، وإما أن يعرف بغير العقل، فإن

---

(١) ز ما بين القوسين سقط وهو مثبت بجميع النسخ.
(٢) ز فتح.
(٣) وذلك كخبر الرسل المعصومين والخبر المتواتر. راجع كتاب في العقائد لأبي منصور الماتريدي مخطوط برقم ١٤٧ تيمور توحيد لوحه ٢
ويبين الماتريدي في كتاب التوحيد لوحة ١٤ ظ السبب الذي دعا بعض الناس إلى إنكار كون الخبر من أسباب المعارف فيقول: — إن الذي بعث هذا إلى التكذيب ما في القول به من إثبات الحرمات وكف النفس عن الشهوات — ويحسب المحقق أن هذه طبيعة الكفر في كل زمان فالماركسيون والوجوديون والبرجماطيون لم يرفضوا الدين إلا ليتسنى لهم الإغراق الكامل في الشهوات الحسية والابتعاد عن أوامر الدين.
(٤) ز مستحليل.
(٥) لوحة ١٠ و د.
(٦) ز أعلم.
(٧) ز الاستدلال به. والاستدلال تقرير الدليل لإثبات المدلول فإذا كان من الأثر إلى المؤثر سمي استدلالا آنيا، وإذا كان من المؤثر إلى الأثر سمي استدلالا لميا — التعريفات ص ١٧.

قلتم: بأنه يعرف بالعقل ففيه سئلتم، وفي النظرية)[١] نوزعتم، وإن قلتم: عرف ذلك بدليل آخر، قيل لكم: ما ذلك الدليل؟ فإن قلتم: هو الخبر، قيل: بخبر من عرفتم ذلك؟ وبم عرفتم أن المخبر صادق فيما قال؟ وإن قلتم: بالحس، فبأي حس عرفتم[٢] ذلك؟ أشيروا إليه وعينوه ليظهر تعنتكم ومكابرتكم، (ولأنا)[٣] أرباب الحواس السليمة ولا يختلف أرباب الحواس[٤] السليمة في معرفة المحسوسات وأهل الحق – نصرهم الله – يقولون: كون[٥] العقل من أسباب[٦] المعارف يعلم بالضرورة، فإن العلم الثابت[٧] ببديهة العقل ضروري كعلم الحواس، فإن العلم بأن الشيء أعظم من جزئه (وأن جزءه)[٨] أصغر من كله ضروري، فإن زيدا بكليته أعظم من يده وحدها، إذ في كله يد وزيادة، ويده أصغر من كله، وكذا العلم بأن المستويين في زمان إذا اتصف أحدهما بالتناهي (في الوجود (كان الآخر أيضا متناهيا)[٩] في الوجود)[١٠] كمن علم أن ولادة زيد وعمرو كانت في ساعة واحدة، ثم علم أن أحدهما ابن عشرين سنة، علم ضرورة أن الآخر ابن عشرين سنة، حتى إن شيئا من الشبه[١١] والشكوك لا يعتريه، ولو أراد تشكيك[١٢] نفسه في ذلك لعجز، وعرف من نفسه أنه مكابر، كما في العلم الحاصل بالحواس. فإذا كان كذلك فمن أنكر على الإطلاق كون العقل من أسباب المعارف، فقد أنكر العلم الضروري، وتجاهل

---

(١) ط ما بين القوسين بالهامش وهو مثبت بالجميع.
(٢) لوحة ٤ و ب.
(٣) ز ولا.
(٤) ب سقط د الحوس.
(٥) ط بالهامش وهي في جميع النسخ.
(٦) لوحة ٧ و ز.
(٧) ز سقط.
(٨) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٩) ط ما بين القوسين بهامش ط.
(١٠) ز ما بين القوسين سقط.
(١١) لوحه ١٠ ظ د.
(١٢) ز تشكيك.

والتحق بالسوفسطائية، فيعامل بما يعامل به[١] السوفسطائية، وإن أقر به فقد أقر في الجملة بكون العقل من أسباب المعارف[٢]، فلو أنه أقر بذلك، وأنكر النظر والاستدلال، فقيل له: الدليل على أن النظر طريق العلم أن من اشتغل به، واستوفى شرائط النظر، أفضى به إلى العلم لا محالة، فعرف أنه طريق العلم كاثنين يختلفان في طريق (أنه طريق)[٣] سمرقند[٤] أم ليس بطريق لها، فأدنى ما يقطع به الخصومة أن يقال: اسْلُكْ هذا الطريق فإن أفضى بك إلى سمرقند كان طريقا إليها، وإن لم يفض بك إليها لم يكن طريقا إليها، فإذا سلكه وأفضى به إليها علم أنه طريق[٥] سمرقند. ولأن كلا يفزع إلى النظر، عند اشتباه الأمر عليه، ويتأمل في ذلك، وهذا جبل عليه الخلق، حتى إن العاقل لو أراد الامتناع عنه، إذا حزبه أمر ونابته نائبة، لم تطاوعه نفسه، كما يفزع عند اشتباه شيء من المرئيات إلى حاسة البصر، وكذا عند اشتباه كل محسوس يفزع إلى الحاسة المعدة لإدراك ذلك النوع من المحسوس. فدل أن العلم بأن العقل من أسباب المعارف، وأن النظر مما[٦] يفضي إلى العلم، مما جبل عليه البشر وكذا العقلاء بأسرهم ينظرون في المكاسب ويميزون بين النافعة منها والضارة، فيشتغلون بالنافعة منها الرابحة، ويجتنبون الضارة الخاسرة، ولو تؤمل حال[٧] هذا الجاحد لوجد مشتغلا به في أكثر حالات لتسوية أموره الدنيوية لا يلتأم له أمر معيشته، ولا ينتظم أسباب تزجية عمره[٨] إلا

---

(١) ز سقط.
(٢) راجع كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ١٤ و.
(٣) ط ما بين القوسين بالهامش ز سقط وهو في باقي النسخ.
(٤) سمرقند مدينة في بلاد ما وراء نهر جيحون بتركيا ويقال لها بالعربية سمران قيل: إنها من أبنية ذي القرنين تخترق الأنهر أزقتها.
راجع معجم البلدان لياقوت جـ٥ ص ١٢١ ط أولى سنة ١٩٠٦.
(٥) لوحة ٥ ظ ط.
(٦) لوحة ١١ و د.
(٧) ز سقط.
(٨) لوحة ٧ ظ ز.

بذلك، ودل بقاؤه إلى هذه الحالة على وجود هذا الصنيع منه، فدل أنه في الإنكار معاند، يروم[١] بذلك التقصي[٢] عن ربقة[٣] التكليف، والتخلص عن لوازم الأمر والنهي، ولأن النظر في نفيه إثباته، إذ نافي النظر ينفيه به، إذ ليس له دليل سوى النظر، فإنه لو ادعى معرفة صحة نفيه بالحواس أو بالبداهة، لطولب بإحالة ذلك إلى حاسة معينة، فيظهر حينئذ تعنته، وكذلك لو ادعى معرفته بالبداهة، ويقال له: إنا أرباب الحواس السليمة، والعقول الوافرة، فما بالنا لا نعرف؟ فإن قال: إنكم تعرفون ذلك غير أنكم تعاندون لا ينفصل ممن يقلب عليه الأمر ويقول له: إنك تعرف صحة قولي وفساد قول[٤] نفسك، غير أنك تعاند، فلم يبق له إلا النظر، وبه استدل حيث قال: إن[٥] قضاياه متناقضة فدل أن نافيه مثبت ضرورة، ومثبته يثبته أيضا، فكان ثابتا بإجماع العقلاء، وكذا باتفاق الخصم الذي هو من أصدق الشهادات، وكذا كل شيء في[٦] نفيه إثباته كان ثابتا ضرورة، ويخرج هذا الكلام على طريقة المطالبة فيقال له انتفى النظر بالنظر أم بغير النظر؟ فإن قال: بالنظر فقد أقر بثبوته، وإن قال: بغير النظر طولب بذلك على حساب ما مر.

بقي[٧] سؤالهم أنكم بم عرفتم ثبوته؟ قلنا: هذا منكم نظر فاشتغالكم به إقرار منكم بثبوته، ثم قال: عرفناه بكونه مفضيا إلى العلم إذ سلكناه فأفضى بنا إليه، كما سلكتم أنتم فأفضى بكم إلى العلم في أكثر أمور دنياكم[٨] وأفضى بكم بزعمكم إلى

(١) أي يطلب ـ راجع مختار الصحاح.
(٢) أي التخلص والخروج ـ راجع مختار الصحاح.
(٣) أي عقد وعهد ـ راجع المصباح المنير.
(٤) ز سقط.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ١١ ظ د.
(٧) د نقى و وهي خطأ.
(٨) ز دينكم.

العلم بأنه ليس ثابت إذ نفيتموه به، وعرفنا أيضا بكون الخلائق مجبولين[١] عليه إذا حزبهم أمور يتعذر عليهم الوقوف عليها بالحواس والبداهة، ويقال أيضا: عرفنا النظر في الجملة بنوع نظر داخل في الجملة مفضٍ إلى العلم فثبت صحة هذا النظر، الذي أدانا إلى كون النظر في الجملة ثابتا إذ هو من جملة النظر، كما لو قال إنسان: كل قول محدث عرض، كان هذا القول إخباراً أنه بنفسه عرض لأنه إخبار عن أن كل قول محدث عرضي، وهذا القول من جملة القول المحدث، وكذا لو قال[٢]: كل عرض مفتقر إلى محل، أو قال: كل عرض مستحيل البقاء، كان هذا إخباراً عن نفسه، فدل أن هذا جائز غير ممتنع فيجب القول به عند قيام الدليل، فقد[٣] قام الدليل على ما مر، فأما[٤] نفي شيء ما بإثباته فمحال[٥] وأنتم نفيتم النظر بالنظر فكان فيه[٦] نفيه بإثباته، وما قالوا: إن[٧] أكثر قضايا العقل متناقضة، والنظر قد يكون فاسدا.

[قضايا العقل لا تتناقض إلا لأسباب]:

قيل لهم: قضايا[٨] العقل قط لا تكون متناقضة، والوقوع في الباطل يكون لتقصير الناظر في النظر، والنظر في بعض المقدمات يهواه دون عقله، فيقع له نوع ظن، فيعتقد ذلك ويظن ظنه أنه علم، فأما لو[٩] استوفى شرائط النظر في كل مقدمة، وعلم صحتها، فلا يقع في ضلال[١٠] ولا يكون نظره فاسدا البتة، مثاله: أن

---

(١) لوحة ٤ ظ ب.
(٢) ز د ل.
(٣) ز وقد.
(٤) ز وأما.
(٥) ز فمح.
(٦) لوحة ١٢ و د.
(٧) لوحة ٨ و ز.
(٨) لوحة ٦ و ط.
(٩) ز سقط.
(١٠) ز هلاك.

المجوسي نظر في أقسام العالم، فوجدها محدثه، فاعتقد حدوثها وهو صحيح، (ثم وجد في العالم الشرور والقبايح والأقذار والأنتان فاعتقد ثبوتها وهو صحيح، ثم اعتقد حدوثها وهو أيضا صحيح)[١] ثم اعتقد أن المحدث لا بد له من المحدث وهو صحيح، ثم اعتقد أن صانع العالم حكيم وهو صحيح، ثم اعتقد أن إيجاد الشرور والقبائح والأقذار والأنتان سفه وهذا خطأ، واعتقد أنها لما[٢] كانت محدثه فلابد لها من محدث والصانع حكيم لا يسفه لم يخلق هذه الأشياء، ولابد لضرورة اقتضاء المحدثات محدثا أن يكون سوى الباري جل وعلا، صانع سفيه يتولى تخليق هذه الأشياء فوقع في الباطل لنظره في مقدمة واحدة بهواه دون عقله، ولو تأمل بعقله لعرف أن إيجاد هذه الأشياء حكمة على ما نبين[٣] إن شاء الله تعالى. فلم يقع في الباطل، والنظر يكون مقضيا إلى العلم بشريطة (حصوله في جميع المقدمات بالعقل دون الهوى وثبت أن لا تناقض في قضايا العقل، ولا خلل في كون النظر مفضيا إلى العلم عند وجوده بشرطه)[٤] ثم نقول: هذا الكلام نظر، فيجب أن يكون باطلا، ثم يقال لهم[٥]: لو كان فساد ما فسد من النظر والاستدلال[٦] يوجب فساد[٧] كل نظر مع قيام الدليل على صحته، وثبوت القانون المميز بين صحيحه وفاسده، لكان ينبغي أن يخرج الخبر والحس من أسباب المعارف، لوجود الكذب في الخير والغلط في الحس عند البعد إذ يرى كبير الجثة صغيرا عنده وكذا عند الآفة، إذ الأحول يرى الشيء شيئين وحيث لم يبطل الخبر والحس لم يبطل العقل والنظر والله الموفق.

ومما يتعلق به الخصوم أيضا، أن حال واحد منا مع البداهة والمحسوسات يخالف حاله مع النظريات في التجلي والكشف، وإذا كان للضروريات زيادة كشف وتجلي، كان بمقابلته للنظريات خفاء، والخفاء ينافي[٨] العلم، **ويجاب عنه:** أن دعوى هذه المفارقة في الجلاء والخفاء ممنوعة، (فإن من نظر واستوفى شرائط

---

(١) د ما بين القوسين سقط.
(٢) ز سقط.
(٣) راجع في التبصرة الحكمة في خلق الكفر والمعاصي.
(٤) د ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز سقط.
(٦) ب ط د والاستبدال وما أثبتنا من باقي النسخ للسياق الصحيح.
(٧) لوحة ١٢ ظ د.
(٨) لوحة ٨ ظ ز.

النظر كانت حاله مع النظريات كحاله مع الضروريات في الجلاء والخفاء)[١] وإنما يقال أحدهما أخفي من الآخر في التعارف، لتفاوت طريقيهما في الخفاء والانكشاف لا لتفاوتهما[٢] في أنفسهما غير أنهما يفترقان من وجه، وهو أن بقاء العلم في الضروريات لا يقف على فعل في هذا العالم، كما كان حصوله لا يقف على فعل من جهته، بل وجد بتولي الله تعالى اختراعه في العبد من غير صنع من قبله، وكذا[٣] يتولى إبقاءه من غير صنع من العبد. والنظري كما لم[٤] يحصل إلا بصنع وجد من قبل العالم وهو النظر والاستدلال، لا يبقى إلا بصنع وجد من قبله وهو تذكر[٥] الأدلة ودفع الشبهة المعترضة، فأما في أصل العلم والجلاء والخفاء فلا يفترقان[٦]، والله الموفق.

وفي المسألة كلام كثير غير أن كتابنا هذا يضيق عن استيفاء[٧] ذلك، والله الموفق[٨].

٤ – الكلام في إبطال كون ما يقع في القلب حسنه والإلهام والتقليد من أسباب معرفة صحة الأديان:

فإذا[٩] ثبت[١٠] بما ذكرنا كون الحواس والأخبار والعقول من أسباب[١١] المعارف فنقول: ليس وراء هذه الأشياء سبب يعرف به صحة الأديان وفسادها.

---

(١) د ما بين القوسين بالهامش.
(٢) ز تفاوت.
(٣) ز فكذلك.
(٤) ز سقط.
(٥) ز تفكر.
(٦) راجع في هذا التمهيد لأبي المعين النسفي مخطوط رقم ٢٢٩٩١ لوحة ٢ وجه بدار الكتب.
(٧) لوحة ١٣ و د.
(٨) انظر في هذا الموضوع أصول الدين للبغدادي ص٩ وما بعدها ط الأولى استانبول ١٩٢٨م – وراجع الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١١– ١٢، والبداية في الكفاية من الهداية لنور الدين الصابوني ص ٢٩– ٣٣ وراجع التوحيد للماتريدي لوحة ١٤ – ١٥ وشرح السعد على العقائد ص ٢٤– ٤٠.
(٩) لوحة ٦ ظ ط.
(١٠) لوحة ٥ و ب.
(١١) ز الأسباب.

[ما يقع في القلب حسنه ليس سببا في معرفة الأديان]:

وقال قوم[1]: من وقع في قلبه حسن شيء لزمه التمسك به، وهذا محال، لأن كثرة الأديان ظاهرة، وتضادها أمر بين، وكل يدعي وقوع حسن ما يدين به، وقبح ما يدين به غيره في قلبه فيؤدي إلى أن يكون كل من يدين بشيء كان دينا[2] صحيحا، لوقوع حسنه في قلبه[3] المتدين به، فيكون القول بحدوث العالم وقدمه، وثبوت الصانع وتعطيله، وتوحيده وتثنيته، وثبوت الصفات له ونفيها صحيحا، وهذا محال. وكذا ينبغي أن يكون كل دين حقا، ولوقوع حسنه في قلب من اعتقد، باطلا، لوقوع قبحه في قلب من لم يعتقده واعتقد ضده، وفساد هذا مما لا يخفى على المجانين، والله الموفق.

[الإلهام ليس سببا في معرفة صحة الأديان]:

وقال قوم بأن الإلهام سبب معرفة صحة الأديان والمذاهب، وهذا أيضاً مثل الأول، لأن كلا يدعي أنه ألهم صحة قول نفسه، وفساد مذهب خصمه، فيؤدي إلى القول بصحة الأديان المتناقضة على ما قررنا، وإلى القول بأن كل دين صحيح فاسد، ويقال لهؤلاء، إنى ألهمت أن القول[4] بأن الإلهام آلة معرفة صحة الأديان فاسد، أصحيح إلهامي هذا أم فاسد؟ فإن قال: هو[5] صحيح، فقد أقر أن القول بأن الإلهام آلة معرفة صحة الأديان والمذاهب قول فاسد، فقد أقر بكون شيء من الإلهام (فاسد، وإذا كان الإلهام)[6] بعضه صحيحا، وبعضه فاسدا لم يمكن الحكم بصحة كل الإلهام على الإطلاق، ما لم يقم دليل صحته فصار المرجع إلى الدليل دون الإلهام، والله الموفق.

---

(١) هم الإباحية كما في هامش ط.
(٢) ز سقط.
(٣) ب سقط ومثبتة في باقي النسخ.
(٤) لوحة ٩ و ز.
(٥) ز هو سقط ـ لوحة ١٣ ظ د.
(٦) ب ما بين القوسين سقط ومثبت من باقي النسخ.

[ليس كل مجتهد مصيب كما تقول المعتزلة]:

وبمثل هذا استدل بعض أصحابنا على المعتزلة[1] في قولهم: كل مجتهد مصيب، فقال: إني اجتهدت فأدى اجتهادي إلى أن المجتهد يخطئ ويصيب، أمصيب أنا في هذا الاجتهاد أم مخطئ؟ فإن قلت لي: إنك مخطئ، فقد أقررت بفساد شيء من الاجتهاد، وبطل قولك: كل مجتهد مصيب، وإن قلت: إنك مصيب (في اجتهادك)[2] فقد أقررت بصحة قول من يقول: إن المجتهد يخطئ ويصيب، والله أعلم.

[التقليد لا يعرف به صحة الأديان]:

وكذا التقليد ليس مما يعرف به صحة الأديان، لأنه إن قلد كل متدين فذلك مستحيل لما مر من التناقض في الأديان، وإن قلد أهل دين من الأديان سئل عن اختياره ذلك وترجحه على غيره من الأديان، فإن لم يقم[3] الدليل بطل اختياره، وإن أقام الدليل بطل التقليد، وصار المرجع هو الدليل، ويقال له: هلا أبطلت التقليد تقليدا[4] لمن أبطله فبأي شيء أجاب بطل التقليد، ولأن التقليد ليس فيه إلا كثرة الدعوى، فإنه إذا قيل: لم قلت: إن دينك صحيح؟ قال: لأن فلانا يعتقده، فيقال له: ولم قلت: إن دين فلان كان صحيحا؟ وكذلك لو ذكر ثالثا ورابعا[5] إلى ما لا يتناهى

---

(١) ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية والوعيدية والمبطلة، ومن أهم مبادئهم القول بأن الله قديم والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات فقالوا: هو عالم بذاته قادر بذاته وسموا هذا توحيدا، وقالوا: إن العبد خالق لأفعاله كلها خيرها وشرها، وقالوا: إن الله لا يفعل إلا الصلاح ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد وسموا هذا عدلا، وقالوا:إن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة استحق الثواب وإذا خرج عن كبيرة من غير توبة استحق العقاب وسموا هذا وعدا ووعيدا، وقالوا: إن مرتكب الكبيرة من المسلمين لا هو مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين الإيمان والكفر إلخ .
راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ط النهضة العمرية ١٩٥٤ أولى. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد جـ ١ ص ٢١٦ الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٩٣ الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٤٣، المعتزلة زهدي حسن جار الله مطبعة مصر سنة ١٣٦٦ هـ.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) ز يكن.

(٤) ب سقط وهي بالنسخ الباقية.

(٥) لوحة ١٤ و د.

فيصبر كلما كثر ذكر من قلده كثرت الدعوى، (والدعوى تصح)[١] بالبرهان لا بدعوى أخرى، وبهذا يبطل قول من يجعل مجرد الطرد[٢] دليل كون الوصف وصف[٣] العلة، لما في كل محل يرى أن الحكم فيه ثبت وهذا الوصف فيه موجود، قيل له: لم قلت: إنه ثبت بهذه العلة؟، فكلما كان محال الحكم والوصف أكثر كان الدعوى أكثر إلا[٤] إذا أقام الدليل أن من قلده كان دينه صحيحا، فإن كان ذلك الدليل موجودا في حقه فقد صح قوله، غير أنه لا حاجة به إلى بيان أنه[٥] أخذ المذهب من فلان كما لو سئل موحد عن صحة دينه، فيبين أنه أخذ[٦] ذلك من أستاذه، فإذا قيل له: لم قلت: إن دين أستاذك كان حقا؟ أقام دلائل وحدانية الصانع فثبت له صحة دين أستاذه، وثبت أيضا[٧] صحة دينه، لوجود ذلك الدليل فيهما جميعا، ولو كان ذلك الدليل غير موجود في حقه، ثبت به صحة دين من قلده، ولا يثبت به صحة دينه، ما لم يتبين أيضا أن هذا الدين عين ذلك الدين الذي كان يعتقده من قلده، مثاله أن واحدا من المسلمين، لو سئل الدليل على صحة دينه، فقال: دليل صحته أن محمدا ﷺ كان يعتقد هذا الدين، فإذا قيل له: ولم قلت: إنه كان محقا في دينه؟ فقال: لأنه ظهرت على صحة رسالته المعجزات وأثبت حصول المعجزات له، حكم بصحة دين الرسول محمد ﷺ، لقيام الدليل ولكن الدليل غير موجود في حق المقلد إذ لم يظهر على يده المعجزة، فلو سلم الخصم أن ما يعتقده هذا هو عين ما كان يدين[٨] به محمد[٩]ﷺ ثبت صحة دين هذا، ولو أنكر الخصم وقال: نعم دين محمد ﷺ كان دينا صحيحا بدليل قيام المعجزة، ولكن لم قلت: (إن ما يقوله من القول)[١٠]

---

(١) د ما بين القوسين سقط.
(٢) ز الظن.
(٣) ز سقط.
(٤) ب إلا ــ سقط.
(٥) لوحة ٧ و ط.
(٦) لوحة ٩ ظ ز.
(٧) ز سقط.
(٨) لوحة ٥ ظ ب.
(٩) لوحة ١٤ ظ د.
(١٠) د ما بين القوسين سقط.

هو قول محمد ﷺ فحينئذ يحتاج إلى[١] الإثبات بالدليل إن هذا عين ذلك الدين، ولو أقام الدليل ثبت صحة ما يدينه وإلا فلا، والله الموفق[٢].

٥ – الكلام في إيمان المقلد:

الإيمان هو التصديق[٣] على قول أبي حنيفة[٤] رضي الله عنه كذا ذكره في **كتاب العالم والمتعلم**[٥] وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي – رحمه الله – وإليه ذهب أبو الحسن الأشعري وجماعة من المتكلمين، وهو على التحصيل تصديق محمد ﷺ بما جاء به من عند الله تعالى، إذ في هذه الجملة تصديق بجميع ما يجب التصديق به، لأن فيه الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وبجميع ما يجب الإيمان به على التفصيل، وكذا في حق كل رسول مع أمته، ثم التصديق ينافي التكذيب والتردد، لما في التردد من التوقف، والمتوقف لا يكون مصدقا، وكذا المكذب ثم[٦] التصديق بحده إذا وجد فإن كان متعريا عما ينافيه من التكذيب والتردد كان الذات الذي قام به هذا التصديق مصدقا، والتصديق هو الإيمان في اللغة، فمن كان مصدقا كان مؤمنا سواء وجد منه التصديق عن الدليل أو عن غير الدليل، وجد

---

(١) ز سقط.

(٢) يقول القاضي عبد الجبار في فساد التقليد: - ومن جيد ما يعتمد عليه في فساد التقليد هو أن المقلد لا يخلوا إما أن يقلد العالم أو غير العالم، لا يحل أن يقلد غير العالم، فإذا قلد العالم فلا يخلو ذلك العالم إما أن يكون قد علم ما قد علمه تقليدا أو بطريقة أخرى، لا يجوز أن يكون قد علمه تقليدا لأن الكلام فيه كالكلام في الأول فيؤدي إلى ما لا يتناهى من المقلدين وهذا محال، وإن علمه بطريقة أخرى فلا يخلو إما أن يعلمه اضطرارا أو استدلالا، لا يجوز أن يعلمه اضطرارا... فلم يبق إلا أن يعلمه استدلالا على ما نقوله، وهذا يبين لك فساد التقليد ــ راجع شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٦٢ ــ ٦٣ ط الاستقلال الكبرى بمصر تحقيق د. عبد الكريم عثمان.

(٣) إلا أنه يعتبر الإقرار شرطا لإجراء الأحكام الدنيوية فالمصدق المقر مؤمن عند الله وعندنا، والمصدق دون إقرار مؤمن عند الله لا عندنا والمقر دون تصديق مؤمن عندنا كافر عند الله. راجع لأبي حنيفة ــ العالم والمتعلم ص ١٣ ــ ١٥ والفقه الأكبر بشرحه ص ٧٦ ــ ٧٨.

(٤) أبو حنيفة النعمان بن ثابت إمام أصحاب الرأي وأساس المدرسة الماتريدية توفى سنة ١٥٠ هـ ومن كتبه ــ العالم والمتعلم ــ الفقه الأبسط ــ الفقه الأكبر ــ انظر المعارف لابن قتيبة ص ١٦٩ وتاريخ بغداد للخطيب جـ ١٣ ص ٣٢٣ ووفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٣ ص ٧٤. والجواهر المضيئة للقرشي جـ ١ ص٢٦ ــ دائرة المعارف النظامية بالهند سنة ١٣٣٢ هـ، وشذرات الذاهب جـ ١ ص ٢٢٧.

(٥) راجع العالم والمتعلم لأبي حنيفة ص ١٤ الأنوار سنة ١٣٦٨هـ.

(٦) لوحة ١٠ و ز.

في حال الغيب أو في حال معاينة الغيب، ولهذا قال أبو حنيفة ﷺ حيث قيل له ما بال[١] أقوام يقولون يدخل المؤمن النار؟ فقال - رحمه الله -: لا يدخل النار إلا كل مؤمن، فقيل له: فالكفار؟ فقال: هم مؤمنون يومئذ ــ كذا ذكره في **الفقه الأكبر**[٢] فقد جعل الكفار في الآخرة مؤمنين، لوجود الإيمان بركنه، إذ حقيقته التصديق وقد حصل، فعلى هذا كان المقلد مؤمنا لحصول الإيمان منه بركنه وحقيقته.

[لا ينفع إيمان من عاين العذاب]:

ثم من وجد منه الإيمان عند اليأس أو عند معاينة العذاب، أو في الآخرة، لا يكون إيمانه نافعا، على معنى أنه لا ينال ثواب الإيمان، ولا يندفع به عنه[٣] عقوبة الكفر، وهذا هو المَعْنِي من قول العلماء: إن الإيمان عند معاينة العذاب لا يصح أي لا ينفع فأما هو[٤] بحقيقته فهو موجود إذ الحقائق لا تتبدل بالأحوال، وإنما يتبدل الاعتقاد والأحكام، وما يتعلق به من العلائق ثم اختلفوا أن نفع[٥] الإيمان الحاصل عند البأس ومعاينة العذاب لماذا[٦] زال؟ قال الشيخ الإمام أبو منصور - رحمه الله - في تأويل قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ﴾[٧] الآية: إن ذلك الوقت وقت[٨] نزول العذاب لا يقدر أن يستدل فيه بالشاهد على الغايب، ليكون قوله قولا عن معرفة وعلم، فعلى هذا لابد من[٩] أن يكون التصديق[١٠] مبنيا على الدليل، فإذا تعرى تصديق المقلد عن الدليل لا يكون نافعا، وهذا لأن الثواب يكون بمقابلة ما يتحمله العبد من المشقة، ولا مشقة في تحصيل أصل الإيمان، بل

---

(١) لوحة ١٥ و د، ز ما زال.
(٢) لم يرد هذا الكلام في الفقه الأكبر وإنما ورد في الفقه الأبسط ص ٤٦ ــ ٤٧ ويضيف السائل وكيف ذاك؟ فيقول أبو حنيفة لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ ﴿٨٤﴾ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾. سورة غافر ٨٤ ــ ٨٥.
(٣) ب سقط.
(٤) ز سقط.
(٥) ط، ز يقع ــ وهي خطأ.
(٦) لوحة ٧ ظ ط.
(٧) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٥٨.
(٨) ز سقط.
(٩) ز سقط.
(١٠) ز سقط.

المشقة في الوصول إليه بالاستدلال، ودفع الشبهة المعترضة بآداب الفكرة، وإدمان النظر والتأمل[١] للتمييز بين الشبهة والحجج، فإذا[٢] صرف ذو البصيرة همته إلى التأمل والتفكر، وشغل قلبه وفكره بالبحث والتنقير[٣] ونظر بصدق العناية، وراعى شرائط النظر أتم الرعاية، وتحمل تلك المشقة، وتجشم تلك المرارة في ذات الله تعالى، وابتغاء مرضاته، نال[٤] الثواب، ووصلت إليه منفعة إيمانه، وإذا جعل همته الوصول إلى اللذات الحاضرة، وخلى بين نفسه وبين الاستمتاع بالعاجلة، ثم آمن بلا تحمل مشقة، ولا لحوق مؤنة وكلفة، فلا ثواب له ولا ينال نفع الإيمان، كما لا ينال من آمن عند معاينة العذاب، لانعدام الاستدلال من قبله، ثم لا فرق بين حصول الإيمان بعد التأمل والتفكر في أجرام العالم، ومعرفة حدوثها ومحدثها، ووحدانية محدثها، ومعرفة صفاته، وصحة الرسالة، وبين حصوله بالتأمل في أعلام الرسل ومعجزاتهم في تحمل المشقة وإتعاب النفس وآداب الفكر، فينال ثواب الإيمان الحاصل عقب التأمل في أعلام الرسل، وإن لم يتأمل في أجرام العالم وأجزائه، وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن الرستغفني[٥] - رحمه الله - وإليه يشير أحد تأويلي الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي - رحمه الله - لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا﴾ والله الموفق.

وقيل بأن زوال[٦] ثواب إيمان من آمن عند نزول العذاب، ووقوع البأس به، واندفاع نفعه عنه، إنما كان (لأنه كان)[٧] إيمان دفع العذاب لا إيمان حقيقة فلم يكن معتبرا فيما[٨] وراء قصد دفع العذاب أو لأنه كان محمولا على الإيمان عند تعلق

---

(١) لوحة ١٥ ظ د.
(٢) لوحة ١٠ ظ ز.
(٣) أي البحث، والنسفي دائما يستخدم الكلمات المترادفة للتأكيد.
(٤) ز زال ـــ وهي خطأ.
(٥) على بن سعيد الرستغفني فقيه حنفي من أهل سمرقند، وكان من أصحاب الماتريدي توفى سنة ٣٤٥ هـ من كتبه ـــ الزوائد والفوائد ـــ إرشاد المهتدي راجع: الجواهر المضيئة للقرشي جـ ١ ص ٣٦٢ وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٤١، والفوائد البهية للكنوي ص ٦٥ ط الحسينية بالقاهرة سنة ١٣٢٤هـ.
(٦) لوحة ٦ و ب.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.
(٨) لوحة ١٦ و د.

العذاب، أو لأنه عند تعلق العذاب الدنيوي به وهو مقدمة لعذاب الآخرة، إذ يموت بعذاب الدنيا، فينقل إلى عذاب الآخرة، خرجت نفسه من يديه[١] إذ لا تقدر بعد ذلك على التصرف في نفسه، والاستمتاع[٢] بها، وشيء من هذه المعاني لم يوجد في حق المقلد، إذ إيمانه كان تقربا إلى الله تعالى، وطلبا لمرضاته، لا لدفع عذاب متوجه إليه، متشبث به إذ لا عذاب توجه إليه أو تشبث به، وكذلك لم يكن[٣] يلجأ إلى إيمانه مضطرا لانعدام سبب الاضطرار، وكذلك كانت نفسه في يديه لم يخرج منها وقد حصل منه الإيمان والله تعالى وعد الثواب على الإيمان، والثواب (لا ينال إلا بفضل الله)[٤] ووعده، فإذا وعد الثواب على فعل ينال فاعله الثواب[٥] سواء تحمل المشقة[٦] أو لم يتحمل، فلا ينعدم ثواب إيمان المقلد وإن لم يتحمل مشقة لتناول مطلق الوعد إياه، فأما إيمان من آمن دفعا للعذاب عن نفسه، أو كان ملجأ إليه، أو بعدما خرجت نفسه عن يده، فقد ورد النص بخروجه عن كونه نافعا، فقلنا بأنه لا ينفع، وفي الملقد اندفع هذا النص، وبقي مطلق الوعد على الإيمان، والشيخ أبو منصور – رحمه الله – بين هذه المعاني الثلاثة لحرمان من آمن عند معاينة العذاب نفع الإيمان، فعلى هذا يكون هذا إشارة إلى أن المقلد لا يحرم نفعه[٧] لانعدام هذه المعاني عنه، والله[٨] الموفق.

[المقلد عاصٍ بتركه النظر إلا أنه مؤمن]:

وهذا المذهب أن المقلد الذي لا دليل معه مؤمن، وحكم الإسلام له لازم، وهو مطيع لله تعالى، باعتقاده وسائر طاعاته، وإن كان عاصيا بترك النظر والاستدلال،

---

(١) ز بدنه ــ وهي الأصح وذكرنا ما أثبتته النسخ الأخرى لعدم الخطأ.
(٢) جميع النسخ والاستماع والصحيح ما أثبتنا.
(٣) د يمكن.
(٤) ز ينال بفضل الله ــ والتعبيران صحيحان.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ١١ و ز.
(٧) لوحة ٨ و ط.
(٨) لوحة ١٦ ظ د.

وحكمه حكم غيره من فساق أهل الملة من جواز مغفرته أو تعذيبه بقدر ذنبه، وعاقبة أمره الجنة لا محالة هذا القول محكي عن أبي حنيفة رضي الله عنه والثوري[١] ومالك[٢] والأوزاعي[٣] والشافعي[٤] وأحمد بن حنبل[٥] وأهل الظاهر[٦]، ومن المتكلمين عن عبد الله بن سعيد القطان[٧]، والحارث بن أسد[٨]، وعبد العزيز بن يحيى المكي[٩]، وتلخيص مذهب أبي حنيفة، وأصحابنا - رحمهم الله - على ما بينت، والله الموفق.

---

(١) أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري توفى في أصح الأقوال سنة ١٦١ هـ وهو من أئمة علم الحديث وأحد الأئمة المجتهدين. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٣٧٤ والجواهر المضيئة للقرشي جـ ١ ص ٢٥٠.

(٢) أبو عبد الله مالك بن أنس إمام دار الهجرة وأحد الأئمة الأعلام توفى بالمدينة سنة ١٧٩ هـ من كتبه الموطأ ـ تفسير غريب القرآن. راجع صفة الصفوة لابن الجوزي جـ ٢ ص ٩٩ ط المعارف بالهند سنة ١٣٥٥ هـ، وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٢ ص ٢٠٠ وشذرات الذهب لابن العماد جـ ١ ص٢٨٩.

(٣) أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي توفى سنة ١٥٧ هـ أخذ عنه عبد الله بن المبارك وعدد كبير من التابعين. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٤٩٢، وشذرات الذهب لابن العماد جـ ١ ص ٢٤١.

(٤) محمد بن إدريس الشافعي توفى سنة ٢٠٤ هـ وهو أحد الأئمة الأربعة ولد بغزة وتوفى بمصر ـ من كتبه الأم ـ المسند ـ أحكام القرآن ـ فضائل قريش. راجع تاريخ بغداد للخطيب جـ ٢ ص ٥٦ ووفيات الأعيان جـ ٢ ص ٢١٤ وطبقات الشافعية للسبكي جـ ١ ص ١٠٠ ط الحسينية بمصر سنة ١٣٢٤هـ.

(٥) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل توفى سنة ٢٤١ هـ ببغداد. قال الشافعي في حقه: خرجت من بغداد وما خلفت بها أتقى ولا أفقه من ابن حنبل، من كتبه المسند جمع فيه ما لم يتفق لغيره من الأحاديث. راجع: تاريخ بغداد للخطيب جـ ٤ ص ٤١٢ ووفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٢٨ وطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى جـ ١ ص٤ وشذرات الذهب جـ ٢ ص ٩٦.

(٦) هم أتباع سليمان بن داود الأصبهاني وابن حزم الأندلسي وهم يقولون: إن دين الله ظاهر لا باطن فيه، ويعتمدون على القرآن والسنة ولا يأخذون الرأي والقياس.

(٧) يقال: إنه عبد الله بن محمد أبو محمد بن كلاب القطان أحد أئمة المتكلمين كان لقوته في المناظرة يجتذب من يناظره قال مع أهل السنة: إن صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها ثم زاد هو والقلانسي على سائر أهل السنة فقالا: إن كلامه تعالى لا يتصف بالأمر والنهي والخبر لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النفسي ويقال إنه توفى بعد سنة ٢٤٠ هـ من كتبه: الصفات - خلق الأفعال - الرد على المعتزلة. راجع: الفهرست لابن النديم ص ٢٥٦ وطبقات الشافعية للسبكي جـ ٢ ص ٥١.

(٨) الحارث بن أسد المحاسبي توفى سنة ٢٤٣ من أكابر الصوفية من كتبه: آداب النفوس ـ البعث والنشور ـ شرح المعرفة. راجع/صفوة الصفوة جـ ٢ ص ٢٠٧ وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٢٢٤.

(٩) عبد العزيز بن يحيى المكي توفى سنة ٢٤٠ هـ ناظر بشر المريسي في مجلس المأمون من كتبه: الحيدة. راجع طبقات الشافعية جـ ١ ص ٢٦٥، شذرات الذهب جـ ٢ ص ٩٥.

وذهب أكثر المتكلمين إلى أنه لابد لثبوت الإيمان، أو لكونه نافعا من دليل بني عليه اعتقاده، غير أن الشيخ أبا الحسن الرستغفني صاحب الإمام أبي منصور الماتريدي – رحمه الله – يقول: لا يشترط أن يبني اعتقاده على الاستدلال العقلي في كل مسألة، بل إذا بنى اعتقاده على قول الرسول، وعرف (أنه رسول الله وأنه ظهرت على يديه المعجزات ثَمَّ قبل منه القول في حدوث العالم)[١] وثبوت الصانع، ووحدانيته من غير أن عرف صحة كل من ذلك بدليل عقلي كان كافيا ــ وكذا أبو عبد الله الحليمي[٢] من متأخري أهل الحديث في ديارنا، مال إلى هذا، وبعض أهل الحديث اكتفوا بذلك الدليل المقترن بالتصديق أن كون إجماعا. وفرع على هذا أبو منصور بن أيوب[٣] من متكلمي أهل الحديث، وقال: على قياس هذا ينبغي أن كون لو بنى[٤] اعتقاده على نص أو سنة كان كافيا لأن كل ذلك دليل. والمشهور من مذهب أبي الحسن الأشعري: أنه لا يكون مؤمنا ما لم يعتقد كل مسألة من مسائل (الأصول عن دليل عقلي غير أن الشرط أن يعرف ذلك بقلبه ولا يشترط أن يعبر عن ذلك بلسانه وأن يكون بصيرا بمجادلة الخصوم)[٥] قادرا على دفع ما يورد[٦] عليه من الإشكال وإبطال ما توجه عليه من الشبه، قال عبد القاهر البغدادي[٧]: إن

---

(١) ز ما بين الحاصرتين سقط.

(٢) الحسين بن الحسن الفقيه الشافعي المعروف بالحليمي توفى سنة ٤٠٣ هـ كان إماما بما وراء النهر وحدث بنيسابور. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٢٦٠، وشذرات الذهب لابن العماد جـ ١٢ ص ١٦٧.

(٣) محمد بن الحسن بن أيوب أبو منصور توفى سنة ٤٢١ هـ تفقه على ابن فورك، وكان لفقره يطالع دروسه في القمر من كتبه. تلخيص الدلائل. راجع تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ٢٤٩ مطبعة التوفيق بدمشق سنة ١٣٤٧ هـ.

(٤) لوحة ١٧ و د.

(٥) د ما بين القوسين سقط.

(٦) لوحة ١١ ظ ز.

(٧) من جملة متكلمي أهل الحديث توفى سنة ٤٢٩ هـ وهو فقيه شافعي أصولي متكلم كان بارعا في علم الحساب من كتبه ــ نفي خلق القرآن ــ الصفات ــ أصول الدين ــ الفرق بين الفرق.

راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٥٣٥ وطبقات الشافعية للسبكي جـ ٣ ص ٢٣٨.

هذا وإن لم يكن مؤمنا عند الأشعري على الإطلاق غير أنه ليس بكافر عنده لوجود ما يضاد الكفر والشرك من هذا الشخص وهو التصديق، وهو عاصي بتركه النظر والاستدلال[١]، ولله تعالى فيه المشيئة إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة، وإن شاء عذبه بقدر ذنبه، فصار عاقبة أمره الجنة لا محالة كسائر عصاة المسلمين.

[إيمان المقلد عند المعتزلة ومناقشة كلامهم]:

واختلفت المعتزلة في هذا المعتقد لا عن دليل، قال عامتهم: إنه ليس بمؤمن. وقال أبو هاشم منهم: إنه كافر، كذا حكى عنهم عبد القاهر البغدادي، ونسبته القول (إلى أبي هاشم)[٢] بأنه كافر دليل أن عند غيره من المعتزلة[٣] ليس هذا بكافر ولا مؤمن، بل هو على المنزلة بين المنزلتين، ثم عند جميع المعتزلة إنما يحكم بإيمانه إذا عرف ما يجب اعتقاده بالدليل على وجه يمكنه مجادلة الخصوم[٤] وحل ما يورد عليه من الإشكال، حتى إنه لو عجز عن شيء من ذلك لم يحكم بإسلامه، ثم هذا الاختلاف بين المعتزلة إنما نشأ عن أن هذا المعتقد لا عن دليل عاص بتركه الاستدلال، وترك الاستدلال كبير، والكبيرة الطارئة على الإيمان تخرج صاحبها عن الإيمان، فمنعت المقارنة عن الدخول فيه، وعند أبي هاشم توبة الكافر وغيره عن الكفر أو عن معصية (مع بقائه على معصية)[٥] (أخرى صحيحة)[٦] وإن كان

---

(١) الحقيقة أن الأشعري لم يشترط أن يستدل المقلد على الأصول على الوجه الذي يشترطه المعتزلة وإنما اشترط نوعا من الاستدلال مركوزاً في الطباع كما في حديث الأعرابي ــ راجع الروضة البهية ــ لأبي عذبه ص ٢٤ ط الهند سنة ١٣٢٢ هـ. وراجع ما ينسبه البغدادي لأبي الحسن الأشعري في المقاصد ص ١٩٤ ــ ١٩٥، ونظم الفرائد لشيخ زاده ص ٤٠ المطبعة الأدبية بمصر سنة ١٣١٧ هـ ط أولى.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) لوحة ٦ ظ ب.

(٤) لوحة ١٧ ظ د.

(٥) د ما بين القوسين سقط.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

تاب عن الكفر بقي فيه إذا[1] لم يتب عن كبيرة وجدت منه، من غصب مال وأشباه ذلك وإن كان تاب عن معصيته بقي فيها إذا لم يتب عن كبيرة أخرى إن كان نشأ عن هذا، فإذًا الاختلاف في هذه المسألة[2] فرعٌ فنتكلم في مسألة صاحب الكبيرة مع عامة المعتزلة، وفي مسألة صحة التوبة عن كبيرة مع بقائه على كبيرة أخرى مع أبي هاشم، فإن قالوا: إن هذا الاعتقاد ليس نفسه بإيمان، أو هو إيمان غير أنه ليس بنافع ما لم يكن مبنيا على الدليل، فحينئذ يقع بيننا وبينهم كلام في أصل المسألة، ثم هؤلاء الذين يشترطون كون[3] الاعتقاد والتصديق مبنيًّا على الدليل لكونه نافعا إن زعموا أن خروجه عن النفع إنما يكون لانعدام تحمل المشقة، والثواب[4] يقابل تحمل المشقة، ومباشرة المكروه طلبا لمرضاة الله، ولا مشقة في نفس التصديق بل المشقة في الوصول إلى التصديق، بحصول العلم بالتأمل في الدليل، ولهذا لا ينفع التصديق الحاصل عند اليأس وفي الآخرة، فالكلام لعامة الفقهاء ومتكلمي أهل السنة منهم على ما مر من نيل الثواب بوعد الله تعالى تفضلا منه فيكون بمقابلة ما قابله به، وجعل ذلك بمقابلة التصديق فيقابله، إلا ما خص منه كإيمان من عاين العذاب، أو كان مضطرا فيه على ما بينا، فأما من يقول: إنما اشترطنا اقتران الدليل بالتصديق ليصير الاعتقاد بدونه مبنيا على الدليل إيمانا، فيحتاج إلى التكلم معهم فنقول: بأنهم يقولون[5]: إن التصديق إذا لم يقترن به دليل، يكون مجرد اعتقاد نشأ لا عن دليل، ومثل هذا الاعتقاد لا يكون علما، إذ العلم المحدث لابد له من سبب ضروريا كان أو استدلاليا، ولا سبب لهذا الاعتقاد، فلم يكن علما، ولأن العلم المحدث، **نوعان: ضروري واستدلالي** لا ثالث لهما، وهذا الاعتقاد لم يثبت عن

---

(١) لوحة ٨ ظ ط.
(٢) ز سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ١٢ و ز.
(٥) لوحة ١٨ و د.

ضرورة فلم يكن ضروريا، ولا عن دليل فلم يكن استدلاليا، فلم يكن علما، ومن المحال أن يكون من لا علم له بحدوث العالم، وثبوت الصانع ووحدانيته وثبوت الرسالة مؤمنا، وهذا لأن التصديق وإن وجد إلا أن مطلق التصديق ليس بإيمان (بل الإيمان هو التصديق المقيد بكونه مبنيًا على الدليل، وهذا لأن الإيمان في حقيقة اللغة ليس هو التصديق)[١] بل هو إدخال النفس في الأمان يقال: أمنته فأمن كما يقال: أجلسته فجلس، فكل من أخبر بخبر فتأمل في دليله فعرف بالدليل صدْقَه فصدَّقه يقال: آمنه أي صدقه بعدما أدخل نفسه بالتأمل في دلائل صدقه في الأمان، من غير أن يكون مكذوبا أو مخدوعا أو ملبسا عليه في هذا الخبر، فإذا كان الأمر على هذا تبين أن التصديق العاري عن الدليل ليس بإيمان، وإذا ثبت هذا فبعد ذلك يقول[٢] أبو الحسن الأشعري والمعتزلة: إن الدليل لابد من أن يكون عقليا، إذ لا وجه إلى جعل قول الرسول، دليل حدوث العالم وثبوت الصانع لأن قول الرسول لا يكون حجة ما لم يثبت رسالته، ولا وجه إلى[٣] القول برسالته إلا بعد معرفة مرسله، ولن يتهيأ معرفة مرسله إلا بعد ثبوت المعرفة بحدوث العالم (وإذا كان كذلك لن يتصور حصول المعرفة بحدوث العالم وثبوت الصانع بقول الرسول لأن المعرفة بصحة قوله مترتبة على معرفة حدوث العالم)[٤] وثبوت الصانع يحققه أن العاقل ما لم يعرف أن صانع العالم[٥] حكيم لا يظهر المعجزة على يد المتنبي، كما[٦] يذهب إليه القائلون بأن السفه ما خلا عن العاقبة الحميدة. أو يعرف أن صانع العالم تام القدرة يستحيل عليه العجز، وظهور المعجزة على يد المتنبي، يعجزه عن

---

(١) د ما بين القوسين سقط.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ١٢ ظ ز.
(٤) د ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ١٨ ظ د.
(٦) لوحة ٩ و ط.

إظهار ما يحق من الأديان، والتمييز بين الحق والباطل منها وهذا محال. كما يذهب إليه القائلون أن السفه ما نهي عنه وإذا كان الأمر[١] هكذا لن يتصور حصول المعرفة بحدوث العالم وثبوت الصانع وكمال حكمته وقدرته بقول الرسول لكون المعرفة بكون قوله حجة مترتبة على هذه المعارف ـ وإذا خرج هذا من أن يصلح أن يكون دليلا يقترن بالتصديق ـ والمعارف ليست بضرورة ـ فلابد من القول باقتران[٢] دليل عقلي به.

[الأشعري يشترط نوعا من الاستدلال والمعتزلة يشترطون استدلالا كاملا وقدرة على الرد]:

غير أن الأشعري يقول: إذا بنى اعتقاده على دليل عقلي كان كافيا، وإن كان لا يقدر على دفع الشبه إذا كان لا يرتاب في عقيدته عند ورود الشبهة عليه بل يعلم أن وراءها ما يبطلها من الحجة، وأن من العلماء القائمين بنصرة الملة الذابين عنها من يقوم بدفعها، وهذا لأن باقتران الدليل باعتقاده صار علما استدلاليا. وصار به مدخلا نفسه في الأمان، من أن يكون مكذوبا أو مخدوعا أو ملبسا عليه فكان مؤمنا، فلا معنى لاشتراط قدرته على دفع الشبه وحل الإشكالات.

والمعتزلة يقولون: إن الرأي المبني على ما تصور عند الرائي أنه دليل لن يكون علما ما لم يقدر على دفع الشبه المعترضة[٣] على الدليل بل يكون ظنا إذ العلم إنما يمتاز من الظن بالقدرة على دفع ما يوجب ضد هذا الرأي.

ويعترض على هذا الرأي بالبطلان، فإن ثبتت القدرة كان ذلك علما، وإن لم تثبت كان ظنا، وبهذا تمتاز المسائل الاعتقادية عن المسائل الاجتهادية[٤] (ويجري

---

(١) لوحة ٧ و ب.
(٢) د باحتراز.
(٣) لوحة ١٩ و د.
(٤) لوحة ١٣ و ز.

التعليل[١] على من خالفنا في المسائل الاعتقادية دون من خالفنا في المسائل الاجتهادية)[٢] وبهذا يمتاز الحق من الباطل لأن الحق ما غلبت حجته، وأظهرت أسباب التمويه في غيره، فأمَّا بدون إظهار أسباب التمويه فيما يقابل هذا الرأي، فلا يوصف بكونه حقا إلا على غالب الرأي والظن. هذا هو زبدة كلام المعتزلة.

وأما القائلون: إن الشرط لصيرورة الإيمان نافعا، أو صيرورة التصديق إيمانا، هو اقتران الدليل به، غير أن ذلك الدليل قد يكون كلام الرسول الذي عرف المعتقد له قيام المعجزات على يده، فيثبت له العلم بخبره بجميع ما يجب اعتقاده في حدوث العالم وثبوت الصانع وغيره، إذ خبر من تأيد بالمعجزة من أسباب العلم، وكان الاعتقاد مبنيا على الدليل الموجب للعلم فإنهم يقولون: ما ورد الرسل صلوات الله عليهم به من الشرائع المتضمنة لصالح العاجلة والآجلة فهو على **نوعين: أحدهما:** في[٣] ما في العقول إمكان الوقوف عليه، والوصول إليه بالتأمل والفكر كمعرفة حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال، وتنزيهه عن[٤] سمات النقص، وثبوت النبوات، وأشباه ذلك. **والآخر:** ما ليس في العقول إمكان الوقوف عليه ككيفيات العبادات وشروط جوازها، وأوقات أدائها، وتقدير الحدود والكفارات وأشباه ذلك.

[أقسام الناس]:

وطبقات الناس مع اختلاف أقدارهم يقسمون[٥] إلى **قسمين: أحدهما:** الموصفون برجاحة العقول ووفورها، الموسومون بجودة الخواطر وحدة الذكاء[٦]

---

(١) د التبطيل.
(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ١٩ ظ د.
(٥) ز يقتسمون.
(٦) ز سقط.

والأذهان. **والثاني**[١]: الموصوفون بغلظ الأفهام وبلادة الخواطر.

والقسم الأول فرقتان: أحدهما: المتفرغة للتأمل والتفكر والبحث عن الحقائق واليقين[٢]، سمت[٣] بهم[٤] همتهم إلى استخراج ودائع العقول وخزائن الأفهام، والوقوف على ما به الفوز لهم بالسعادة الأبدية، والوصول إلى مرضاة خالق البرية جل وتعالى. **والأخرى من الفريقين:** المشتغلة باكتساب أسباب المعاش، المعرضة عن التأمل في المعالم النظرية[٥]، الراضية لنفسها درجة البهائم، لاقتصارها[٦] على استجلاب اللذات الحاضرة، ونيل شهواتها الطبيعية، المقبلة على تكثير الأموال النفيسة، والعقود الخطيرة بأنواع التجارات، وصنوف الزراعات. ثم إن الله تعالى ترحم على الناس كافة ببعث الرسول، وبيان ما يحتاجون إليه في الدارين، فكانت مرحمته تعالى لهم (في القسم الذي ليس في قوة العقول الوقوف عليها بإثبات طريق الوصول في حق طبقات الناس كلهم)[٧] ورحمته تعالى وتفضله في حق القسم الذي في العقول إمكان الوقوف عليه في حق الموصوفين بكمال العقول وحدة الخواطر والأذهان[٨]، المتفرغين للبحث[٩] عن الحقائق، بتسهيل سبيل الوصول، والتنبيه لكيفية الاستدلال، وفي حق الموصوفين بالبلادة وغلظ الأفهام بإثبات طريق الوصول. وكذا في حق المعرضين عن طلب الحقائق المشتغلين باكتساب أسباب المعاش، فمن يثبت[١٠] من هؤلاء في حقه[١١] معجزة الرسول بالمشاهدة أو بالنقل

---

(١) ز والآخرون.
(٢) ط والتنقير.
(٣) لوحة ٩ ظ ط.
(٤) ط بالهامش.
(٥) لوحة ١٣ ظ ز.
(٦) ز لاقتصار همتها ــ وهي الأحسن.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.
(٨) لوحة ٢٠ و د، ز والأذقان.
(٩) ب، د سقط وأثبتناها من النسخ الأخرى.
(١٠) لوحة ٧ ظ ب، ز ثبت.
(١١) ز سقط.

المتواتر الذي يضاهي المتصل به الثابت بالمشاهدة، كان قول الرسول في حق طريق الوصول إلى ثبوته عنده، وإن لم يوجد منه الاستدلال العقلي يجعل الله تعالى ذلك الطريق في حقة كجملة دلائل العقول سبيل الوصول في حق غيره، مرحمة منه على هؤلاء الضعفة، وتخفيفا للمؤنة عنهم وتيسيرا عليهم، وإن كان في الجملة في عقولهم إمكان الوقوف على ذلك، فمن لم يرض بهذا، وشرط الاستدلال العقلي مع هذا فقد عارض الله سبحانه وتعالى في حكمته وضاده فيما أنعم به على الضعفة من عباده من آثار رحمته. ودليل هذه المقدمة أنه جعل قول الرسول في حق هؤلاء طريق الوصول وإن لم يوجد منهم الاستدلال العقلي، صنيع الرسول وضيع الخلفاء الراشدين بعده، وصنيع جميع أئمة المسلمين وسلاطينهم إلى يومنا هذا. أما صنيع الرسول فإنه بعث في الأمة الأمية الخالية عن صناعة الاستدلال، والعلم بشرائطه، كل منهم يعبدون ما ينحتون[١] ويعتقدون أن ما يعبده أهل قبيلته وجملة أقاربه وعشيرته من الصنم المنحوت من[٢] الصخر والخشب شريك لله تعالى، وكانوا[٣] يتعجبون من تجريد التوحيد، وخلع الأنداد، ويقولون للرسول ﷺ: ﴿ أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ﴿٥﴾ ﴾[٤] وكانوا يرون البعث والنشور ممتنعا حتى قالوا: ﴿ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ ﴾[٥] وبعث الله تعالى بشرا رسولا مستحيلا على ما أخبره الله تعالى فقال: ﴿ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴾[٦] ثم إن واحدا منهم إذا عاين معجزة ناقضة للعادة أو سمع القرآن وعرف وجه إعجازه لمعرفته بجواهر الكلام، وصنوف البلاغة، وضروب النظم، ثم رأي القرآن باين كلا في النظم، وفاق[٧] جميعها في الفصاحة والبلاغة، فاعترف برسالته، وأقر

(١) ز ما يبحثون.
(٢) لوحة ١٤ و ز.
(٣) لوحة ٢٠ ظ د.
(٤) سورة ص ٣٨ الآية ٥.
(٥) سورة يس ٣٦ الآية ٧٨.
(٦) سورة الإسراء ١٧ الآية ٩٥.
(٧) ز وفارق.

لإخباره بوحدانية الله تعالى وخلع الأنداد، وأعرض عما كان يعتقده من ألوهية الأوثان والأصنام، وآمن بالبعث والنشور لمن في القبور، من غير امتداد زمان يتمكن فيه من إحالة الرؤية والرجوع[١] إلى قصة العقل بالتأمل، بل[٢] في أسرع من لمح البصر، وكان الرسول بعده مؤمنا موقنا ولا يشتغل بتعليمه في الدلائل العقلية في كل مسألة من المسائل الاعتقادية مقدار[٣] ما يناظر الخصوم ويذب عن حريم الدين والملة، ويقدر على حل ما يرد عليه من الإشكال ولا يتعلم كيفية تركيب القياسات العقلية وطريق الإلزام والالتزام وآداب النظر والجدل. وكذا الخلفاء الراشدون – رضي الله عليهم أجمعين – فإن الصديق[٤] قبل إيمان من آمن من أهل الردة من غير الاشتغال[٥] بتعليمه إياهم من الدلائل ما يصيرون به مستنصرين من طريق العقل. وكذا عمر[٦] ﷺ لما فتح سواد العراق قبل هو وعماله إيمان[٧] من كان بها من الرط والأنباط مع قلة أذهانهم، وبلادة أفهامهم، وتزجية[٨] عمرهم في

---

(١) لوحة ١٠ و ط.
(٢) ز سقط.
(٣) ز ما يصير به مسئولا ولا مقدار.. زائدة.
(٤) عبد الله بن أبي قحافة بن عثمان بن عامر القرشي توفى سنة ١٣ ﻫ صديق رسول الله وخليله وخليفته الأول وثاني اثنين إذ هما في الغار سمي في الجاهلية عتيقًا وسماه الرسول عبد الله. وقيل: إن عتيقاً لقب له لا اسم ولقب بهذا لعتقه من النار، وقيل: لعتاقة وجهه أي حسنه وجماله، وقيل: لأنه لم يكن في نفسه شيء يعاب به.
راجع ـ صفة الصفوة لابن الجوزي ج ١ ص ٩٠، وشذرات الذهب لابن العماد ج ١ ص ١٠٠. وتاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٢٧.
(٥) لوحة ٢١ و د.
(٦) عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي استشهد سنة ٢٣ ﻫ كانت له السفارة في الجاهلية، وكان شديدا على النبي عند البعثة وكان دخوله الإسلام فتحا على المسلمين لذا سماه الرسول بالفاروق وهو الخليفة الثاني للرسول. أسلم في السنة السادسة من النبوة وله سبع وعشرون سنة، وكانت ولادته بعد عام الفيل بثلاث عشرة سنة.
راجع: صفة الصفوة لابن الجوزي ج ١ ص ١٠١، والإصابة لابن حجر ج ٤ ص ٢٧٩ والبداية والنهاية لابن كثير ج ٧ ص ١٣٣ طبع السعادة بمصر سنة ١٣٥١ ﻫ.
(٧) ز سقط.
(٨) أي قضاء ودفع ـ راجع مختار الصحاح.

الفلاحة وعمارة الأراضي وكري[١] الأنهار. وكذا إيمان غيرهم من أهل القرى والرساتيق[٢] من المجوس[٣] وغيرهم. مع معرفتهم بخلوهم عن صناعة الاستدلال، لما أنهم رأوهم قد صدقوا رسولهم بعدما بلغهم بطريق التواتر ظهور المعجزات على يده، ولو لم يكن ذلك إيمانا ــ لفقد شرطه وهو الاستدلال العقلي ــ **لاشتغلوا بأحد أمرين:** إما بالإعراض عن قبول إسلامهم[٤] وحكموا ببقائهم على ما كانوا عليه من الكفر، وضربوا الجزية على جماجمهم، والخراج على أراضيهم وعاملوهم معاملة أهل الذمة. وإما بنصب متكلم حاذق بصير بالأدلة، عالم بكيفية المحاجة، ليعلمهم جميعا صناعة الكلام، وعند امتناعهم وامتناع كل من الأئمة في البلاد أجمع إلى يومنا هذا عن ذلك وتركهم[٥] جميع العوام يشتغلون بالمكاسب، ولا يتعلمون الكلام ظهر[٦] أن ما ذهب إليه الخصوم خلاف صنع[٧] رسول الله وخلفائه وأئمة أمته (وجميع المسلمين، وما هذا سبيله فهو باطل، والله الموفق.

[بيان فساد قول المعتزلة]:

يحقق هذا أن الصنيع من الرسول ﷺ وخلفائه وصحابته وأئمة أمته)[٨] على رأي الخصوم داخل في حيز السفه، وبقيت على الرسول ﷺ عهدة التكليف بتعليم من بلغ إليهم الرسالة نهاية علم الأصول[٩]، وإذا فارق الدنيا ولم يفعل ذلك وحكم

---

(١) أي حفر ــ راجع مختار الصحاح.
(٢) الرستاق فارسي معرب يستعمل في الناحية التي هي طرف الأقليم وفي السواد من الأرض. راجع المصباح المنير.
(٣) أثبتوا أصلين للعالم هما النور والظلمة إلا أن المجوس الأصلية زعمت أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين بل النور أزلي والظلمة محدثة، وهم يقولون: المبدأ الأول كيرموث والمبدأ الثاني زرادشت.
راجع الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢٣٣.
(٤) لوحة ١٤ ظ ز.
(٥) ز وترك.
(٦) ز سقط.
(٧) ز سقط.
(٨) د ما بين القوسين سقط.
(٩) لوحة ٨ و ب ولوحة ٢١ ظ د.

بإيمانهم كان مخطئا في الحكم بإيمانهم مقصرا في أداء[١] ما أرد بأدائه إلى الناس، غير مبلغ ما وجب عليه تبليغه، كاذبا في دعواه التبليغ، مرتكبا المآثم في الامتناع عن التبليغ على وجه يصير من اتبعه مؤمنا خارجا عن الإيمان بارتكابه هذه الكبيرة وهي الامتناع عن التبليغ على مذهبهم، مستحقا الخلود في النار، وكل قول هذا عقباه ففساده لا يخفى على المجانين فضلا عن العقلاء، وما اعتمده[٢] من الدليل أن قول الرسول لا يصلح دليلا لثبوت الصانع وحدوث العالم، يفضي إلى هذه المعاني المستحيلة، وكل معقول يؤدي إلى فساد فهو فاسد، فكذا هذا. ثم نقول: إن الرسول متى دعا أحدا إلى دينه، يبين له جميع[٣] ما يعترض اعتقاده فيقول: إن هذا العالم محدث وله صانع واحد لا شريك له، ولا شبيه له، موصوف بصفات الكمال متبرئ عن سمات النقص، وأنه بعثني رسولا، وأوجب على عباده كذا ونهاني عن كذا، ثم جعل هذا الناقض للعادة، الخارج عن وسع الخلق دليلا على صدقي، وشاهد هذا المدعو المعجزة أو دعا بعض أئمة الأمة وعرف المدعو ثبوت المعجزة بالتواتر، فصدقه هذا المدعو[٤]، واعتقد جميع ما دعاه إليه بناء على خبرٍ، وخبر[٥] منَ دلتِ المعجزة على صدقه سبب لثبوت العلم[٦] فيبني الرجل[٧] اعتقاده في جميع ما دعا إليه على ما هو دليل، غير أنه لا يعرف كيفية دلالة المعجزة على صدق الآتي بها وهو قولنا: إنه حكيم لا يقيم الدلالة على يدي المتنبي، أو هو كامل القدرة لا يتصور عجزه عن إثبات التفرقة بين الحق والباطل. والجهل بكيفية دلالة الدليل لا يوجب خروج اعتقاده عن كونه علما، لثبوته على وجه ينافي جميع أضداد العلم

---

(١) ز أدام.
(٢) ز أعهدوه.
(٣) ب سقط وأثبتناها من النسخ الباقية.
(٤) لوحة ١٠ ظ ط.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ١٥ و ز.
(٧) لوحة ٢٢ و د.

(ويجلي له المعلوم)[١] كعامي رأى بناءً فاعتقد أن له بانيا، كان اعتقاده علما، لأنه بناه على الدليل إذ البناء دليل الباني، وإن كان لا يعرف كيفية دلالة الدليل، وهي أن البناء لما كان يتصور أن يكون أعلى من هذا أو أسفل، وأغلظ منه أو أدق، وأوثق منه أو أوهى، وأحسن منه أو أردأ، وكان من الجائز أن يكون على هذا فاختصاصه بهذا الوجه الذي هو عليه مع جواز أن لا يكون عليه بل يكون على غيره لن يكون إلا بتخصيص مخصص قادر مختار، وجهله بكيفية هذه الدلالة لا تخرج عقيدته من أن تكون علما، فكذا هذا. يحققه أن الخصوم ساعدوا على هذا وقالوا بمثله فإن عندي الأشعري لو عرف دليلا واحدا في كل مسألة وبنى عليه اعتقاده، ثم وردت عليه شبهة عجز عن دفعها ولم يتزلزل اعتقاده بل بقى متقررا على (ما اعتقده)[٢]، معتقدا أن تلك شبهة لا حجة، وأن وراءها من يدفعها من متكلمي أهل الإسلام، بقي مؤمنا وإن كان تعارض الأدلة يخرج الرأي عن حد العلم إلى[٣] الظن والشك والوقوف ولكن لما كان هذا الرجل بقي بانيا اعتقاده على دليلٍ موجب للعلم، واعتقد أن تلك الشبهة باطلة كان اعتقاده علما لكونه مبنيا على دليلٍ موجب للعلم وإن كان لا يهتدي إلى جهة بطلان الشبهة، وكيفية دلالة دليله على بطلان الشبهة فكذا هذا، وكذا عند المعتزلة من وجد منهم[٤] شرط صحة إيمانه وحكم له بالإيمان ثم اعترضت عليه بعد ذلك شبهة ولم يكن عنده من الجواب ما به يوجب دفعها لانعدام مرور هذه الشبهة على خاطره فيما مضى من الأزمنة، ويحتاج إلى التأمل فيها ليقف على وجه دفعها لم يبطل إيمانه في هذه المدة، وإن تعارضت الأدلة ولم يهتد إلى كيفية وجه الدفع، ولكن لما اعتقد صحة دينه بانيا اعتقاده على دليل واعتقد[٥] بطلانها عن دليل يوجب بطلانها، كان اعتقاده علما ينافي جميع أضداده ويتجلى

---

(١) ز وتجلى المعدوم ــ وهو خطأ.
(٢) ب د سقط ــ والعبارة من باقي النسخ.
(٣) لوحة ٢٢ ظ د.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ١٥ ظ ز.

له[١] به المعلوم فكذا هذا. يحققه أن الجهل بتحديد العلم لا ينافي ثبوت العلم عند وجود سببه كما في حق العامي فكذا الجهل بكيفية دلالة الدليل لا ينافي العلم عند تحقيق دليله وسببه، وخبر الصادق سبب العلم، (وقد وقع له العلم به، فجهله بوجه الدلالة لا يخرجه من أن يكون علما، يحققه أن المنظور إليه حال من يقع له العلم)[٢] فإن رجلين لو سمع[٣] كل واحد منهما خبرا من عشرة أو عشرين أو أكثر جاءوا[٤] من أماكن متفرقة في أزمنة مختلفة، فسكن قلب أحدهما إلى هذا الخبر، ووقع عنده أن لا تواطؤ يتوهم من هؤلاء، واضطرب قلب الآخر ووقع عنده أنهم[٥] ربما سبق منهم التواطؤ، كان الأول عالما (والثاني لم يكن عالما)[٦] فكذا فيما نحن فيه، نعتبر حال هذا الذي ثبت عنده المعجزة[٧]، فإن خطر بباله أن موجده ربما يكون سفيها يقيم الدليل على يد الكذاب، أو غير تام القدرة يجوز[٨] في حقه العجز عن التفرقة بين المحق والمبطل لم يكن هذا عالما بثبوت الرسالة وكون خبره دليلا للعلم قبل التأمل في جواز السفه والعجز على من أوجد الدلالة المعجزة، فأما من لم يخطر بباله هذا ولم يتردد قلبه واعتقد صدقه فقد اعتقد عن دليل فكان عالما، وخروج الأول عن كونه عالما، لا يوجب خروج هذا إذا سكن إليه واطمأن قلبه على صدق الآتي بها، وهذا لأن الدليل ثابت في حق كل واحد منهما إلا أن من اعترضت له[٩] شبهة فوقع له الشك وهو مناف للعلم ولا يُثبت له العلم، ومن لم يثبت له الشك المنافي للعلم كان العلم ثابتا. فكذا هذا في حق من اعتمد الدليل إن لم

---

(١) ز سقط.
(٢) د ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٨ ط ب.
(٤) ب د حاوي ــ والصحيح ما أثبتنا من النسخ الأخرى.
(٥) ط أنه.
(٦) ط ما بين القوسين بالهامش.
(٧) لوحة ٢٣ و د.
(٨) لوحة ١١ و ط.
(٩) ز سقط.

يخطر بباله الشبهة المؤكدة للشك أو اعترضت ولم يلتفت إليها فلم يحصل له الشك المنافي للعلم حصل له العلم. ولو خطرت بباله الشبهة المولدة[١] للشك، ووقع له الشك انتفى العلم عنه لوجود ما يضاده. على أن هذا من الجبائي[٢] مناقضة ظاهرة[٣] فإنه قال في تحديد العلم: إنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل، (وهذا اعتقاد الشيء عن دليل)[٤] لأن خبر المؤيد بالمعجزة دليل يوجب العلم ومع ذلك لم يجعل هو هذا الاعتقاد علما، والله الموفق. وأما عامة أهل السنة والجماعة من الفقهاء[٥] والمتكلمين فإنهم يقولون: أن هذا الرجل مأمور بالإيمان وقد آمن إذ الإيمان هو[٦] التصديق، وقد وجد منه التصديق، فينال الثواب الموعود إذ الثواب ينال بفضل الله، فيناله من وعد له به، سواء لحقته المشقة أو لم تلحقه. وقولهم: إن هذا التصديق ليس بإيمان لأن إدخال النفس في الأمان من أن يكون مكذوبا أو مخدوعا أو ملبسا عليه لم يوجد، هذا باطل، لأن الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق من غير أن يكون مأخوذا من الأمان يقال: آمن به وآمن له أي صدقه، فإن واحدا من عرض الناس لو أخبر بخبر محتمل في العقل لا وجوب له فيه ولا امتناع فصدقه من لا عهد له به بالمخبر فيما مضى من الأزمنة، لم يمتنع أحد من أهل اللغة أن يقول: آمن له وإن لم يعرف دليل صحته وإن لم يدخل نفسه في الأمان بل يطلقون ذلك لوجود نفس التصديق منه إياه، يدل عليه أنك تقول: آمنت لفلان أو آمنت به ولو كان هذا إدخال النفس في الأمان لكان لا تعلق لهذا الفعل بالمخبر، بل تعلقه بنفس السامع، لأنه أدخل نفسه في الأمان لا المخبر، فينبغي أن يقول: آمنت نفسي لا أن يقول: آمنت بفلان، وإذا قيل: آمنت به دل أنه

---

(١) ز المؤكدة.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) ب، د سقط ومثبتة من النسخ الأخرى.
(٤) ب، د سقط ومثبتة من النسخ الأخرى.
(٥) لوحة ١٦ و ز.
(٦) لوحة ٢٣ ظ د.

عبارة عن التصديق فإنه المتعلق بالمخبر، إلا أنه يتعدى إلى المفعول[١] بدون حرف العلة، ولفظ الإيمان يتعدى إلى المفعول بالصلة، وكم من فعل تعديه العرب بالصلات، وإن كان يجوز في الأصل التعدية بدون الحرف، يقال: شكرت لفلان ونصحت له، فإذا كان الأمر كذلك بطل[٢] هذا الكلام، والذي يدل على بطلانه على أصل الأشعري أن عنده[٣] يخرج به عن الكفر واسطة بين الكفر[٤] والإيمان ولو لم يكن الإيمان موجودا لما اندفع به الكفر، ثم هذا من الأشعري مناقضة ظاهرة، حيث أخرجه بهذا من الكفر وما أدخله به في الإيمان، وهذا منه إثبات المنزلة بين المنزلتين[٥]، كما فعلت المعتزلة وهو يأبى ذلك، ثم العجب منه أن يجعله بمنزلة فساق أهل الملة، حيث قال: يعذب بقدر ذنبه - وهو تركه الاستدلال - ثم عاقبة أمره الجنة، ولو عفى عنه فأدخله الجنة ابتداء جاز، وهذا هو حكم الفساق، فإن كان فاسقا لتركه النظر، لماذا لم يحكم بإسلامه، والكبيرة عندنا لا تنافي الإسلام؟ وإن لم[٦] يكن فعله إيمانا لماذا لم يبق على الكفر، وهو لا ينفي ألا يوجد الإيمان، فإثبات المنزلة بين المنزلتين من أين؟ ثم كما أن المعتزلة اخطأوا حيث أثبتوا الخلود في النيران لمن ليس بكافر فكذا الأشعري أخطأ حيث أدخل الجنة من ليس بمؤمن، يحققه أن الثواب يعرف[٧] بوعد الله تعالى، والله تعالى ما وعد الجنة إلا للمؤمنين فبأي دليل يقول بدخول من ليس بمؤمن في الجنة؟ ولو قال: أنا لا أقول بأنه مؤمن وأنه كافر وهو يخلد في النار فيقال له: كيف يكون كافرا وقد تبدل منه التكذيب بالتصديق وأنت تقول: إن الإيمان هو التصديق، والكفر هو التكذيب؟ فإن لم يجعل

---

(١) ز المفولول.
(٢) لوحة ٢٤ و د.
(٣) ز ضده.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ١١ ظ ط.
(٦) لوحة ١٦ ظ ز.
(٧) لوحة ٩ و ب.

تصديقه إيمانا لأنه لم يدخل نفسه في الأمان فلماذا جعلت[١] تصديقه الثابت في الحقيقة تكذيبا؟ وهل هذا إلا كجعل السكون حركة، والسواد بياضا؟ وكل ذلك مستحيل متناقض والله الموفق.

وهذا الكلام على أصول المعتزلة باطل أيضا، لأن صاحب الكبيرة وجد منه التصديق على وجه أدخل نفسه في الأمان، وتحقق بحده وشرطه وهو مع هذا ليس بمؤمن، ومن توجهت عليه شبهة لم يتمكن من دفعها بعد وهو في طلب وجه الدفع، فلا أمان له من انعدام الظفر بما يتمكن به من دفعها، وما لم يتمكن من ذلك لا يظهر أن ما ذهب إليه من العقيدة صحيح إذ الحق ما غلبت حُجَجُه وأظهر أسباب التمويه في غيره، وإذا لم يظهر ذلك لم يعرف أنه لم يكن مكذوبا فيما أخبر بصحة عقيدته ومع هذا إذا كان في طلب دفعها ولم يضطرب في اعتقاده بقي مؤمنا، دل أن هذا الكلام فاسد ولا استمرار لمذهبهم بل هي مذاهب متناقضة، ينقض البعض البعض، والحمد لله الذي هدانا لدينه القويم وصراطه المستقيم.

وما قالوا: إن التصديق ينبغي أن يكون عن علم، قلنا: ومع هذا عند الأشعري بهذا التصديق، يخرج عن الكفر ويستحق الثواب الموعود للمؤمن، ونحن لا نروم إلا هذا، إذ غرضنا من هذا إثبات أحكام الإسلام، لا إطلاق العبارة إذ لا ينفع[٢] بإطلاق التسمية مع[٣] انعدام الأحكام، ولا ضرر بزوال التسمية مع بقاء أحكام الإسلام، ثم نقول له: كل عذر لك في إثبات[٤] الأحكام فهو عذرنا في إطلاق الاسم، يحققه أن الاستدلال وتحصيل العلم[٥] ليتوصل بهما إلى التصديق الذي هو المقصد

(١) لوحة ٢٤ ظ د.
(٢) ز لا يقع.
(٣) لوحة ١٧ و ز.
(٤) د أمات.
(٥) لوحة ٢٥ و د.

المأمور به، فإذ وصل إلى المقصود به[١] وأتى بما أمر على وجهه كان معتبرا، ولا عبرة لانعدام ما ثبت ذريعة[٢] له عند[٣] حصول المقصود بدونه وكذا بهذا عند المعتزلة يخرج عن الكفر، يحققه أن حالة طلب ما يتمكن به من دفع الشبهة كان مؤمنا وإن انعدم العلم لثبوت المعارضة للحال لما ذكرنا وكذا هذا، وكل ما يعتمدون عليه هم هناك فهو معتمدنا هاهنا، فإن كابروا وقالوا: لما[٤] اعترضت الشبهة ولم يتمكن[٥] للحال من دفعها يكفر وإن كان في طلب دفعها، فقيل لهم: قد أقررتم على أنفسكم أولا، ثم على كل رئيس من رؤسائكم ثانيا، ثم على كل إمام كان في الأمة ثالثا، بالكفر وبطلان الأعمال مرارا إذ لا يخلو أحد من ذلك في عمره في الأحايين[٦] ثم نقول لهم: ما من رئيس من رؤسائكم إلا وقد اعترضت له شبهة لم يتمكن من دفعها، وارتكب لأجلها محالا أكفره به جميع أهل نحلته فضلا عمن خالفهم فيكونون كلهم كفارا، ثم نقول لهم: ليس من ضرورة انعدام العلم، انعدام التصديق، فإنا آمنا بالملائكة كلهم وكذا بالكتب والرسل ولا نعرفهم بأبدانهم، والمعاندون يعرفون ولا يصدقون[٧] على ما قال الله في علماء أهل الكتاب: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾[٨]،[٩] فدل ذلك على جواز انفكاك التصديق عن العلم من الجانبين جميعا ولو أبينا جعل الإيمان معرفة كما جعله جهم بن صفوان[١٠] والتلفيق بين

---

(١) ز سقط.
(٢) د ــ ذ ريقه.
(٣) ز سقط.
(٤) ز لم.
(٥) لوحة ١٢ و ط.
(٦) ز ــ الآيين.
(٧) ب د سقط ــ ومثبتة من باقي النسخ.
(٨) ب أبناءكم ــ وهي خطأ.
(٩) سورة الأنعام ٦ الآية ٢٠.
(١٠) جهم بن صفوان توفى سنة ١٢٨ هـ وإليه تنسب الجهمية وتسمى بالجبرية لأنهم يقولون إن الإنسان مجبور لا اختيار له نشأ جهم في خراسان وقال: إن الإيمان هو المعرفة بالله =

كلامي عبد القاهر البغدادي[١] من جملة متكلمي[٢] أهل الحديث، يدل على أنه كان يرى هذا الرأي أن المقلد مؤمن وليس بعالم، فإنه مال إلى جعله مؤمنا ثم أبطل على الكعبي[٣] تحديده للعلام (أنه اعتقاد الشيء على ما هو به، باعتقاد العامي حدوث العالم وثبوت الصانع أنه اعتقاد الشيء على ما هو به)[٤] وليس بعلم، فكان مجموع هذين الكلامين دليلا على[٥] أنه كان يجعل المقلد مؤمنا وإن لم يكن (علم بما اعتقده وبمن آمن به، والله الموفق.

ومنهم من قال: هو عالم لأنه وإن لم يكن عالما)[٦] بدليل لكن لا شك أن الإنسان لا يترك دينه الذي هو أعز[٧] عنده من نفسه وماله وأهله وولده إلا بضرب دليل يبدو له إما من[٨] جهة هذا الذي دعاه إلى دين أنه لا يكذب أو من جهة الدين لما يرى من محاسنه فيبني اعتقاده عليه وهو يصلح في الجملة دليلا، وإن كان خبر[٩] الواحد محتملا ولكنه لما بنى اعتقاده عليه ولم يخطر بباله جواز كونه كاذبا وكان المعتقد (كما اعتقد)[١٠]، فأنزل عالما، ثم نزل[١١] هذه المسألة في حق من كان

= ورسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط وإن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والعمل بالجوارح فليس بإيمان وإن الكفر بالله هو الجهل به.

راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص ١٩٧، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٩، والكامل لابن الأثير جـ ٥ ص ١٦٢ المطبعة الأزهرية سنة ١٣٠١ هـ.

(١) سبق التعريف.
(٢) لوحة ٢٥ ظ د.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ب سقط.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) ز سقط.
(٨) لوحة ١٧ ظ ز.
(٩) لوحة ٩ ظ ب.
(١٠) ز ما بين القوسين سقط.
(١١) ز سقط.

ينشأ في قطر من الأقطار، أو شاهق جبل من الجبال، لم تبلغه الدعوى ولا[١] علم بثبوت هذه الملة، فشاهده مسلم فدعاه إلى الدين، وبين له ما يجب اعتقاده، وأُخْبِرَ أن رسولا لنا[٢] بلغ هذا الدين عن الله ودعانا إليه وقد ظهرت على يده المعجزات الناقضات للعادة، فصدقه هذا الإنسان في جميع ذلك واعتقد الدين من غير سابقة تأمل وتفكر هذا هو الذي اختلفوا فيه، فأما أهل دار الإسلام عوامهم وخواصهم نسوانهم[٣] وصبيانهم، العاقلون أهل الأمصار والرساتيق والقرى، وسكان الصحاري والبراري فكلهم مؤمنون مسلمون عارفون لله تعالى ووحدانيته وغير ذلك لن يخلو أحد منهم عن ضرب الاستدلال، وإن كان لا يهتدي إلى العبارة عن دليله، ولا يقدر على دفع الشبه المعترضة حتى إن واحدا منهم متى عاين هؤلاء من الأهوال كرعد هائل وهبوب[٤] ريح عاصفة أو ظلمة راكدة يسبح للحال، ويصف الله تعالى بكمال القدرة ونفاذ المشيئة وتمام العلم والحكمة علما منه أن لا تعلق لهذه الأفزاع إلا بقدرته التامة ومشيئته النفاذة، وهو الذي خلق السماوات بغير عمد ممدودة وأطناب[٥] مشدودة، وجعل فيها الأفلاك الدائرة، والنجوم السائرة، وخلق الأرض وجعل فيها الجبال الواسعة، وشق فيها الأنهار الجارية، على[٦] هذا جميع أهل الأسواق والنواحي والقرى والرساتيق والنسوان والعقلاء من الصبيان، فلم يكن في هؤلاء بين مشايخنا خلاف ولا بيننا وبين الأشعري، وإنما الخلاف فيهم بيننا وبين المعتزلة على ما مر، والحمد لله على التوفيق والهداية[٧].

---

(١) ز ولو.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٢٦ و د.
(٤) أو هبوت.
(٥) الأطناب جمع طنب بضمتين وهي الحبال انظر مختار الصحاح.
(٦) لوحة ١٢ ظ ط.
(٧) راجع في هذا الموضوع: أصول الدين للبغدادي ص ٢٥٤ ــ ٢٥٥، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٦١ ــ ٦٤ والبداية من الكفاية للصابوني ص ١٥٤ ــ ١٥٥ ــ دار المعارف سنة ١٩٦٩ تحقيق د. فتح الله خليف، ونظم الفرائد لعبد الرحيم زادة ص ٤٠ ــ ٤٢ ويلاحظ أن الأخير هو أوجز وأفيد كتاب في هذا الموضوع.

الفصل الثاني

١ - الكلام في حدوث العالم:

ثم بعد الوقوف على ثبوت الحقائق وتمييز ما هو من أسباب المعارف مما ليس[١] من أسباب المعارف، يجب أن نصرف العناية إلى الإبانة عن حدوث العالم بأقسامه من أعراضه وأجسامه.

[مقدمات لابد منها]:

ولا يمكن الوقوف على ذلك إلا بعد معرفة ما ينطلق عليه اسم العالم، ومعرفة أقسامه وماهية كل[٢] قسم منه، ومعرفة معنى الحدوث والقدم، فنقدم بيان ذلك كله ليسهل الإبانة عما هو الغرض من الباب، وهو معرفة حدوث العالم فنقول وبالله التوفيق.

[ما هو العالم؟]:

أما المراد من لفظة العالم عند المتكلمين، فهو جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات من الأعيان والأعراض، سمي عالما لكونه علما[٣] على ثبوت صانع له حي سميع بصير عليم قدير، خارج عن حكمه، متعال عما فيه من سمات الحدوث وأمارات[٤] النقصان غير مشابه لشيء من أقسامه، ولا مماثل لجزء من أجزائه ليس كمثله شيء[٥] وهو السميع البصير.

[أقسام العالم عند المتكلمين]:

وأما أقسامه فعامة المتكلمين يزعمون أنها **أقسام ثلاثة**: جواهر، وأجسام[٦] وأعراض.

---

(١) لوحة ١٨ و ز.
(٢) لوحة ٢٦ ظ د.
(٣) ز عالما.
(٤) ز و أما أداة.
(٥) ز سقط.
(٦) ز سقط.

والشيخ أبو منصور الماتريدي لم يرض بهذه القسمة لما فيها من عيب التداخل، فإن الأجسام هي جواهر، لأنها مركبة منها، فاختار بأن قال[(١)]: العالم **قسمان:** أعراض وأعيان[(٢)] يعني بالأعراض ما يستحيل قيامه بنفسه. وبالأعيان ما يقوم بنفسه. ونعني بقولنا: ما يقوم بنفسه أن يصح وجوده من (غير محل يقوم به لا ما سبق (إلى وهم)[(٣)] الأشعري.

[الرد على الأشعري وبرغوث في تعريفهم للعين]:

إن القائم بنفسه ما يستغني في وجوده)[(٤)] عن غيره. ولهذا أنكر كون الجواهر قائمة بأنفسها وقال: لا قايم بالنفس إلا الله تعالى. وإذا كان مرادنا من هذا اللفظ ما ذكرنا فلا معنى لإنكاره، لأن كل جوهر متركب كان أو غير متركب يصح وجوده في غير محل يقوم به، ولهذا قام جميع العالم لا في محل خلافا لما يقوله محمد بن عيسى الملقب ببرغوث[(٥)] أن ذلك لا يجوز. ولهذا زعم أنه[(٦)] ليس يجوز أن يخلق الله تعالى أقل من جزءين ليكون أحدهما مكانا للآخر، وهذا مع ما فيه[(٧)] من تعجيز الله، فاسد، إذ لو كان أحدهما مكانا للآخر ولم يكن الآخر مكانا إليه[(٨)] فهذا الذي هو المكان موجود لا في مكان، وهذا عين[(٩)] ما أباه، ولو كان[(١٠)] كل واحد منهما مكانا للآخر لكان كل واحد منهما متمكنا فيما هو متمكن فيه ومكانا لما هو مكانه وهو محال، والله الموفق.

---

(١) ط بالهامش، ز سقط.
(٢) راجع كتاب التوحيد للماتريدي مخطوط بدار الكتب رقم ٢٦٣٣٨ لوحة ٢١ توحيد.
(٣) ز إليه وهو.
(٤) د ما بين القوسين سقط.
(٥) كان على مذهب الحسين النجار إلا أنه خالفه في قوله: إن المكتسب لا يكون فاعلا على الحقيقة وكان يقول: إن المتولدات فعل الله بإيجاب الطبع والخلقة، خلافا لما يقوله أهل السنة.
راجع التبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٢ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٧ والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٨٨.
(٦) لوحة ٢٧ وجه د.
(٧) ز من سقط.
(٨) ز سقط.
(٩) ب، د غير ــ وهي خطأ.
(١٠) ز سقط.

وإذا عرف ما هو المراد بهذه اللفظة، ظهرت صحته[١] وعلم به امتياز العرض من العين إذ العين ما يصح وجوده لا في محل، والعرض يستحيل وجوده لا[٢] في محل، إذ يعرف ببديهة العقل استحالة وجود حركة لا بمتحرك غير قائمة به وكذا في السواد والبياض وكل عرض. وكثير من المعتزلة وابن الراوندي[٣] اضطروا إلى ركوب هذا المحال وتجويز عرض حادث لا في محل، أداهم إليه[٤] أصولهم الفاسدة، وما أدى إلى المحال محال. نبين ذلك عند انتهائنا إلى تلك المسائل إن شاء الله تعالى.

[الأعيان متركبة وغير متركبة]:

ثم بعد ثبوت هذه القسمة الأولية نقول: تنقسم الأعيان إلى غير المتركبة وهي المسماة في عرف المتكلمين جواهر، والمتركبة وهي المسماة في عرفهم أجساما، وبهذا يعرف أن كل جسم جوهر، فإذا عرف هذا التقسيم الجامع لجميع أجزاء المقسوم نشتغل[٥] ببيان تحديد كل قسم من هذه الأقسام.

[تعريف الجوهر]:

أما الجوهر فهو في اللغة عبارة عن الأصل، يقال: لفلان جوهر شريف (أي أصل شريف)[٦] وهذا ثوب[٧] جوهري: أي[٨] جيد الأصل. وأما حده فهو: أنه القائم

---

(١) ز صحة ــ لوحة ١٨ ظ ز.
(٢) لوحة ١٠ و ب.
(٣) أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحق توفى سنة ٢٤٥ هـ ونسبته إلى راوند قرية من قرى قاسان بأصبهان.
ومن كتبه: فضيحة المعتزلة، وهو الذي ألف الخياط المعتزلي كتابه الانتصار ليرد على ابن الراوندي. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٤٧. ولسان الميزان لابن حجر العسقلاني جـ ١ ص ٣٢٣.
(٤) لوحة ١٣ و ط.
(٥) ز نستعمل.
(٦) ما بين القوسين بهامش ط.
(٧) ز نور ــ لوحة ٢٧ ظ د.
(٨) ز سقط.

بالذات القابل للمتضادات هذا هو حده المتداول فيما بين المتكلمين والمنطقيين، ومعنى قولهم: القابل للمتضادات، أنه يصح قبوله المتضادات على البدل، فإنه إذا كان السواد قائما به وكان قابلا له للحال صح قبوله لضده على البدل من السواد، وكذا هذا في جميع المتضادات.

[الأشعري ينقض أصله]:

وأبو الحسن الأشعري ذكر هذا التحديد بهذه العبارة وهذا منه نقض(١) لأصله **من وجهين: أحدهما** أنه يقول: لا قائم بالذات إلا الله تعالى وقد وصف الجوهر بأنه القائم بالذات. والآخر أن من أصله أن الحد ينبغي أن يكون مستقلا بصفة واحدة، وهو يأبى تركيب الحد من الوصفين فصاعدا، ويزعم أن الحد هو الإبانة عن حقيقة المحدود، والشيء الواحد لن يكون له إلا حقيقة واحدة، وغيره من المتكلمين والفلاسفة لا يبالون من تركيب الحد من الوصفين فصاعدا فيقولون: الغرض من التمييز بين المحدود بجميع أجزائه وبين غيره مما ليس هو ولا جزء منه(٢)، فلا يبالي بعد حصول الغرض من كونه متركبا من وصفين وزيادة، ثم هو مع هذا الأصل ذكر الحد المتركب، ولو اكتفى بقوله: القابل للمتضادات(٣) لكان(٤) كافيا ولم ينتقض شيء من أصوله، وظهرت صحته بالامتحان بالطرد والعكس، ولعله قال هذا على طريق المساهلة. وقد قيل في حده إنه الجزء الذي لا يقبل التجزئة فعلا ولا وهما. وقيل: هو ما يقبل من كل جنس من الأعراض عرضا واحدا. وقيل: هو ما يشغل الحيز. وقيل: هو حادث يستغني عن محل. وأكثر هذه الحدود لا تستمر على أصول أهل البدع، لو اشتغلنا بالإبانة عن ذلك، لطال الكتاب وخرج عن الغرض المقصود به.

---

(١) ب، د سقط.
(٢) ز منه من غيره.
(٣) لوحة ١٩ و ز.
(٤) لوحة ٢٨ و د.

[تعريف الجسم]:

وأما الجسم فعند هشام بن الحكم[(١)] هو الموجود إذ لا موجود عنده في الشاهد والغايب إلا الجسم. وروي عنه أنه قال: إن الجسم هو القائم بالذات. ولهذا زعم أن الله جسم لما[(٢)] أنه موجود على الحد الأول، ولما[(٣)] أنه قائم بالذات على الحد الثاني. وتبعته الكرامية[(٤)] في الحد الثاني وزعمت أن الله تعالى جسم لأنه قائم بالذات. وربما يقولون: إن الجسم ما أمكن منه الفعل، والله تعالى أمكن مه الفعل فكان جسما – تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا – ونبين بطلان هذا كله إذا انتهينا إلى الكلام في إبطال قول المجسمة[(٥)].

وأما الجسم فعلى رأي الحساب هو ما له الأبعاد الثلاثة، ويعنون بالأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق، وهم يسمون الجوهر الواحد الذي لا يتجزأ فعلا نقطة. ويقولون: إنه إذا تركب بآخر مثله حدث هناك طول ويسمونه خطا، ويقولون في تحديد[(٦)] الخط هو المجتمع طولا فقط (ثم إذا تركب)[(٧)] من الجانب الأخر يسمى سطحا، ويقولون: السطح[(٨)] ما له طول وعرض، ثم إذا قبل تركيبا آخر من الجانب

---

(١) أبو محمد هشام بن الحكم الكوفي توفى سنة ١٩٠ هـ شيخ الإمامية في وقته وهو من أشهر المجسمة من أقواله: إن معبوده ذو حد ونهاية وزعم أنه ذو لون وطعم ورائحة. من كتبه الشيخ والغلام ـ الدلالات على حدوث الأشياء ـ القدر ـ الإمامية.
راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص١٠٢، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ٤٨، والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص١٨٥.

(٢) ز إما.

(٣) ز إما.

(٤) سبق التعريف.

(٥) يقولون بأن الله جسم وأنه على صورة الإنسان من لحم ودم وشعر وعظم وجوارح وهم يقولون: إن الله في أعلا ويعنون بذلك علو المكان وهم أصحاب مقاتل بن سليمان وداود الجواربي. وهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي.
راجع: التبصير في الدين للأسفراييني ص ٧١. والفرق بين الفرق ص ٢١٦.

(٦) لوحة ١٣ ظ ط.

(٧) ز (فقد إذ ركب).

(٨) لوحة ٢٨ ظ د.

الأسفل أو من الجانب الأعلى فحصل له عمق وسمك الآن يسمى جسما، ويقولون: لا يحصل الجسم بأقل من ثمانية أجزاء كل جزء نقطة، وساعدهم أوائل أصحابنا والمعتزلة بأسرهم على هذا، وقالوا: الجسم ما له طول وعرض وعمق، والشيخ أبو منصور الماتريدي[١] ذكر هذا الحد لا كالمتشبث به، بل كالمتساهل الملقي زمام كلامه إلى خصومه ليقوده إلى مرامه ثقة منه بضعفه وعجزه عن مقاومته في محل النزاع والجدال، وقال[٢]: إن كان الجسم في الشاهد اسم ذي الجهات، أو اسم محتمل النهايات أو[٣] اسم ذي الأبعاد الثلاثة. فغير جائز القول به في الله تعالى[٤]، وربما يشير في أثناء كلامه إلى معنى التأليف[٥] وذلك لأن من دأبه أنه لا يشتغل بتعريف حقيقة شيء ما إذا لم يكن به إلى ذلك حاجة في أمر دينه، وهذا من هذا القبيل، فإن الجسم لابد أنه اسم لما له التركيب، فبعد ذلك لا فرق في استحالته على الله تعالى بين أن يكون اسما لمطلق التركيب أم لتركيب مخصوص يحصل به الأبعاد الثلاثة فأما الأشعري فإنه اشتغل بالبحث عن ذلك، فزعم أنه لا يصلح أن يكون اسما لما له التركيب من الأوجه الثلاثة التي يحصل بها الطول والعرض والعمق لا محالة، وهذا لأنه لو كان اسما لمجموع الأوجه الثلاثة من التركيب لكان الوصف منا بالتفضيل لأحد الجسمين على الآخر[٦] بقولنا: هذا أجسم من ذلك، واقعا على زيادة أجزاء هذا في الطول والعرض والعمق جميعا على ذلك، ولن يجوز إطلاق هذا التفضيل على ذلك عند وجود زيادة تركيب من جهة بعد من الأبعاد الثلاثة، إذ التفضيل يوجب زيادة في الجنس الذي يدل عليه مطلق اللفظ بدون صيغة التفضيل،

---

(١) ط بالهامش.
(٢) لوحة ١٠ ظ ب.
(٣) لوحة ١٩ ظ ز.
(٤) ط بالهامش ــ راجع كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢٠ و ويقول: لما هي أدلة الخلق وأمارة الحدث... وقد بينا أنه ليس كمثله شيء.
(٥) ز التليف.
(٦) لوحة ٢٩ ظ د.

وإذا لم يكن كذلك، بل استعمل أهل اللغة لفظة التفضيل عند وجود زيادة في أحد هذه الأبعاد الثلاثة دون الباقين منها دل أن اللفظ ما وضع اسما إلا لما له مطلق التركيب ولا حاجة إلى ثبوت التركيب من الأوجه الثلاثة كله لاستحقاق إطلاق هذا الاسم عليه. ثم بعد ثبوت هذا المعنى، زعم بعض أصحابه أن الجسم اسم للمؤلف ولم يرض[١] المحققون بهذه العبارة فإنها بصيغتها موضوعة في اللغة على وجه يدل على أن له مؤلفا يقال[٢]: ألفه فهو مؤلف وذلك مؤلف، وليس في لفظة الجسم ما يدل على (أن له)[٣] مجسمًا، بل الدلالة على أن له مجسما عقلية لا لغوية، والدلالة على أن للمؤلف مؤلفا لغوية فلم يصلح تحديد الجسم بأنه مؤلف أو مركب أو مجموع فحدده[٤] الأشعري بأنه المجتمع، وربما قيل: المؤتلف أو[٥] المتركب لأن هذه الألفاظ لا تدل بصيغتها من حيث اللغة على (أن للمسمى به جامعا أو مؤلفا أو مركبا كما أن لفظة الجسم لا تدل من حيث اللغة على أن)[٦] له مجسما[٧] فأورد على أصحابه أن الجوهر إذا تركب بجوهر قام بكل واحد منهما تركب واجتماع وائتلاف على[٨] حدة لأن العرض الواحد لا يقوم بمحلين، ومن يجوز ذلك من متأخري المعتزلة فقد ارتكب محالا على ما نبين بعد هذا، وإذا[٩] كان قام بكل جوهر ائتلاف كان كل جوهر[١٠] مؤتلفا وهما جوهران فكان مؤلفين، فينبغي أن يكونا جسمين ويكون كل جوهر على حياله جسما، فإذًا جوهرٌ واحد كان جسما

---

(١) ب د يعرض ــ وقد أثبتنا الصحيح من باقي النسخ.
(٢) ز سقط.
(٣) ب د أنه ــ والصحيح ما أثبتنا من النسخ الأخرى.
(٤) ز لمحدده.
(٥) ز سقط.
(٦) ما بين القوسين بهامش ب وأثبتناه مكانه وسقط من د.
(٧) لوحة ٢٠ و ز.
(٨) لوحة ٢٩ ظ د.
(٩) لوحة ١٤ و ط.
(١٠) ز في نفسه ــ زائدة.

وأنتم تأبون هذا، فتفرق أصحابه في ذلك فمنهم من التزم هذا وقال: نعم كل جوهر جسم ولكن بشريطة قيام التأليف به إذ هو اسم للمتألف، وليس من شرطه كثرة الأجزاء إذ هو ليس باسم للمتكثر، وعند الانفكاك عن صاحبه لا يسمى جسما، لا لانفراده بل لتعريه عن صفة الائتلاف القائمة به. ومنهم من قال: إن كل جوهر وإن قام به الائتلاف لا يسمى جسما بل المؤتلفان بمجموعهما جسم واحد، ولم يرض في تحديد الجسم القول[1] بأنه المؤتلف، بل قال: الجسم هو المؤتلفان فصاعدا، وإذا عرف هذا عرف أن من أجزاء العالم ما هو جسم المؤتلفان فصاعدا، وإذا عرف هذا عرف أن من أجزاء العالم ما هو جسم لما فيه من الجواهر المتركبة بحيث لا تحصى كثرة، والله الموفق.

[تعريف العرض]:

وأما العرض فهو في موضع اللغة اسم لما لا دوام له ولا ثبات يقال: عرض لفلان منهم[2] وفلان في عرض شغل أو مرض، ولهذا سمي السحاب عارضا على ما قال تعالى خبرا عن قوم عاد: ﴿هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾[3].

وهو في عرف المتكلمين اسم للصفات الثابتة للمحدثات زائدة على ذواتها كالألوان والأكوان والطعوم والروائح وأشباه ذلك، فاختلفت عبارات المتكلمين في تحديده، فقال بعضهم: العرض ما يستحيل بقاؤه. وقيل: ما يوجد[4] بالجوهر[5]. وقيل: ما لا يبقى زمانين. وقيل: هو ما يستحيل وجوده إلا بين عدمين. وذكر الأشعري في بعض كتبه: أنه ما يعترض على غيره ويبطل من غير بطلان

---

(١) ز سقط.
(٢) ز ــ منه.
(٣) سورة ٤٦ الأحقاف الآية ٢٤.
(٤) لوحة ٣٠ و د.
(٥) ز وقيل بالجوهر ــ زائدة.

محله[١]. وهو حد صحيح غير أنه ناقص أصله حيث جعله مركبا من وضعين، وقيل: ما لا يستغني في وجوده عن محل، غير أنه إن أراد بالوجود الحدوث فهو صحيح، وإن أراد به مطلق الوجود فهو منتقض بصفات الله تعالى فلا يستقيم إلا على أصول المعتزلة، لإنكارهم صفات[٢] الله تعالى، والله الموفق.

[الجزء لا يتجزأ إلى ما لا نهاية]:

ثم في هذه الأقسام التي بيناها اختلاف بين المتكلمين فأنكر هشام بن الحكم[٣]، والنظام[٤] وكثير من الأوائل والحُسَّاب، وجود ما سميناه جوهرا وهو الجزء الذي لا يتجزأ، وزعموا أن[٥] الجزء وإن قل فهو يتجزأ إلى ما لا[٦] نهاية له وهذا يؤدي إلى أن الخرْدلة، لا تكون أصغر من الجبل، ولا يكون الجبل أكبر منها إذ ما لا نهاية لأجزائه لا يكون أكبر مما لا نهاية لأجزائه، إذ الكبر في الأجسام يراد به كثرة الأجزاء وزيادة أجزاء أحدهما على الأخر، وما لا نهاية له لا يكون أزيد مما لا نهاية له. والقول بأن الجبل ليس بأعظم من الخردلة إنكار المشاهدة. فإن قالوا إن معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته[٧] لما أن ذاته معلوم له وليس مقدور له، وإن كان لا نهاية لمعلوماته لمقدوراته فيثبت بهذا جواز كون ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له. قلنا: هذا محال لما بينا، والمحال لا يصحح بالنظر[٨] ثم قيل له: ما[٩] وجد من معلومات الله تعالى ومقدوراته محصورة[١٠] ومعلوماته أكثر، فأما ما لم يوجد

---

(١) لم نعثر فيما وقع تحت أيدينا. من كتب الأشعري على هذا التعريف.
(٢) لوحة ٢٠ ظ ز.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) لوحة ١١ و ب.
(٦) ز سقط.
(٧) ز مقدراته.
(٨) ز بالنظائر.
(٩) لوحة ٣٠ ظ د.
(١٠) د محدودة ــ وهي الأحسن.

من معلوماته ومقدوراته فلا[١] نهاية لهما، ولا يقال فيهما إن إحداهما أكثر من الأخرى، فما أثبتنا فيه التزايد[٢] والكثرة فهو محصور متناهي، وما لا تناهي له لم يثبت فيه الكثرة فيطلب فيه[٣] المعارضة ويقال لهم: من الذي خلق الاجتماع في أجزاء هذا[٤] الجسم المعين؟ فلابد من أن يقولوا: الله تعالى، فيقال لهم: وهل يقدر على دفع الاجتماع وتخليق الافتراق بعد الاجتماع، فإن قالوا: لا، فقد عجزوا الله تعالى عن إعدام ما خلقه من الأعراض وتخليق ضده بدله، وإن قالوا: نعم، قلنا: إذا ارتفع الاجتماع عن الأجزاء (لما يبق جزء)[٥] قابلا للتجزؤ إذ القابل للتجزؤ ما كان مجتمعا في نفسه، وما ليس بمجتمع فليس بقابل للتجزي، فإذا بقى كل جزء غير قابل للتجزي، فكانت أجزاء لا تتجزأ وهي المعنية بقولنا: جواهر، وهذه مسألة عظيمة فيها حجج كثيرة وشبه جمَّة صنف المتكلمون فيها تصانيف كثيرة من الجانبين، ولا حاجة بنا إلى إيراد ذلك على أن كتابنا هذا لا يتسع للكلام في مثل تلك المسائل[٦]، فأعرضنا عن ذلك إيثارا للتخفيف، والله الموفق.

---

(١) لوحة ١٤ ظ ط ــ ولا.

(٢) ز المزايد.

(٣) ز سقط.

(٤) ز سقط.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) راجع في إبطال الجزء الذي يتجزأ إلى ما لا نهاية الشامل في أصول الدين للجويني ص ١٤٣ ــ ١٤٨ ط منشأة المعارف بإسكندرية سنة ١٩٦٩ م تحقيق على سامي النشار، وشرح مطالع الأنظار للأصفهاني على طوالع الأنوار للبيضاوي ص ١١٣ ــ ١١٨ والمعتزلة لزهدي حسن جار الله ص ١٢١ ــ ١٢٣ ويلاحظ أن الأخير يدافع عن قول النظام بوجود جزء يتجزأ إلى ما لا نهاية ويرد على البغدادي الذي يقول: إن قول النظام يجعل الله لا يحيط بالعالم فيقول: أعتقد أن هذا الاعتراض في غير محله لسببين: الأول: أن الله هو اللا نهاية وإذا كان كذلك أمكنه أن يدرك ما لا نهاية له وصح أن يوجد فيه كل ما لا نهاية له. والثاني: أن النظام لم يقل أن كل جزء يمكن أن ينقسم بالفعل إلى ما لا نهاية بل قال حسبما يروي الخياط: أن ما من جزء إلا ويمكن أن يقسمه الوهم إلى قسمين وهذا قول معقول وممكن تصوره كما يمكن تصور تضعيف العدد إلى ما لا نهاية وإن كنا لا نستطيع أن نفعل ذلك في الحقيقة. المحقق: لا يخفى وهاء هذا الكلام وما قاله النسفي والجويني وغيرهما لا يحتاج لتعليق بل يبطل قول النظام وقول من يدافع عنه.

وكذا ضرار بن عمرو[١] البصري رئيس الضرارية[٢]، والحسين بن محمد النجاري[٣] البصري رئيس النجارية أنكرا وجود ما وراء الأعراض في العالم، فإنهما زعما أن العالم أجسام وأعراض وأن الأجسام أعراض مجتمعة اجتمعت[٤] فاحتملت أعراضًا سواها. ثم الجسم عندهم يتركب من الأعراض التي لا يخلو الجسم منها أو من أضدادها كاللون والطعم والرائحة والحياة أو الموت، والطبائع الأربع[٥] فأما ما يخلو الجسم منها في الجملة كالعلم والقدرة والكلام وغير ذلك فليس من أبعاض الجسم، ثم عندهم أن الجسم الذي يقبل التجزؤ كل جزء منه جسم وإذا بلغ التجزؤ نهاية لا يحتمل التجزؤ بعد هذا لا بالفعل ولا بالوهم فذلك عندهم جسم، وهو الذي بينا أنه هو الجوهر عند عامة المتكلمين القائلين بعدم تجزؤ الجزء وإنما سموه جسما لأنه وإن لم يكن متركبا في نفسه من الأجزاء القائمة بذاتها فهو متركب من الأعراض التي مر ذكرها، فإذاً هؤلاء ساعدوا القائلين بعدم تجزؤ الجزء غير أنهم قالوا: إنه مركب[٦] من الأعراض، وأحالوا وجود أبعاض الجسم متفرقة وسموا ما لا يتجزأ من الأجزاء جسما لتركبه من أعراض شتى، وبالوقوف على استحالة تركب الأعراض وقبولها أعراضا أخرى واستحالة بقائها في أنفسها يعرف بطلان هذا المذهب.

---

(١) ضرار بن عمرو تنسب إليه فرقة الضرارية وقد ظهر في أيام واصل بن عطاء قال بأن الاستطاعة قبل الفعل ومعه وأن الجسم أعراض مجتمعة وأن الله يرى بحاسة سادسة. راجع: الانتصار للخياط ص ٩٨ والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٢.

(٢) لوحة ٢١ و ز.

(٣) أبو عبد الله من متكلمي المجبرة له مع النظام مجالس ومناظرات مات حوالي سنة ٢٣٠ هـ بسبب إقحام النظام له ومن أقواله أنه ينفي الرؤية ويقول بحدوث كلام الله وأن الجسم أعراض مجتمعه، من كتبه البدل ـ المخلوق، إثبات الرسل. راجع التبصير في الدين للأسفراييني ص ٦١، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٥.

(٤) لوحة ٣١ و د.

(٥) وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

(٦) ز يتركب.

والشيخ الإمام أبو منصور - رحمه الله - وإن ركن إلى هذا القول قليل ركون لما يزعم أرباب هذا القول إذ[١] إثبات شيء قائم بالذات في الشاهد ليس بمتركب من هذه الأعراض التي بيناها، خروج عن الحس، إذ لا إدراك لشيء بالحواس سوى هذه الأعراض التي بيناها فقضى لهذا الرأي بضرب رجحان إلا أنه مع هذا لم يرض[٢] به لنفسه مذهبا فإنه نص في كتابه **المقالات** وقال في الكلام في هذه الأقاويل: هو أمر الكف عنه أسلم لَمَّا لم[٣] يعرف فيه فرضا في الجهل به بصنيعه، وهذا لأن المشهور من مذاهب أصحابنا أنهم لا[٤] يشتغلون بالبحث عن حقائق الأشياء التي لا حاجة بهم إلى معرفتها في تصحيح أصول الدين، وهذا من هذا القبيل إذ الحاجة في الباب إلى إثبات الأعراض واستحالة انفكاك ما قام بالذات من أجزاء العالم عنها، والاستدلال بذلك على حدوث الكل[٥]، فأما معرفة كون ما قام بالذات من ذلك شيئا وراء هذه الأعراض أو راجعا إلى[٦] هذه الأعراض التي لا ينفك عنها الجسم فلا حاجة ابنا إلى معرفته[٧]، والله ولي التوفيق.

هذا هو الكلام في الجوهر[٨] والأجسام.

[أقسام الأعراض]:

فأما[٩] في الأعراض **فنقول**: إن الأعراض ثابتة عند أكثر العقلاء، وهي الألوان والأكوان[١٠] والطعوم والروائح، والعلوم والقُدَر والإرادات والاعتقادات

---

(١) ز من.
(٢) لوحة ٣١ ظ د.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ١٥ و ط.
(٥) لوحة ٢١ ظ ز.
(٦) لوحة ١١ ظ ط.
(٧) راجع في هذا الشامل في أصول الدين للجويني ص ١٤٨ وما بعدها، وقد أبطل الجويني القول بأن الجوهر أعراض مجتمعة مثل بقية أهل السنة.
(٨) ز الجواهر.
(٩) ز أما.
(١٠) ز وأكوان.

والشكوك[١]، والرطوبات واليبوسات وغيرها، وهي عند التحصيل قريبة من ثلاثين نوعا في أكثرها نزاع بين مثبتيها، ونفاتها أصلا طوائف[٢] الدهرية[٣] والثنوية[٤] وأبي بكر الأصم[٥] من جملة المعتزلة، ويجب صرف العناية إلى إقامة الدليل على ثبوتها معاني غير الجواهر، إذ بثبوتها يتوصل إلى إثبات حدوث العالم.

[الدليل على ثبوت الأعراض]:

فنقول: الدليل على ثبوتها أنا نرى جسما أسود ثم رأيناه أبيض، وغير ذلك الجسم باق. فنقول: إما أن كان أسود لذاته، وإما أن كان أسود لمعنى غير الذات، فإن[٦] كان أسود لذاته لن يتصور أن لا يبقى أسود وذاته الذي هو علة اتصافه

---

(١) قسم الحكماء الأعراض إلى تسعة أقسام وهي الكم مثل الغصن طويل والكيف مثل الغراب أسود، والإضافة مثل جاء محمد بن عمك، والأين مثل الكتاب في الحقيبة، والمتى مثل حضر على اليوم، والوضع مثل حسن جالس، والملك مثل تقمَّص الغلام والفعل مثل كسر بكر العصا، والانفعال مثل فانكسرت.
أما المتكلمون فقد منعوا انحصار الأعراض في عدد ولكنهم قسموا العرض إجمالا إلى قسمين: قسم يختص بالحي مثل الحياة وما يتبعها من إدراكات، وقسم لا يختص بالحي كالألوان والأكوان.
راجع: ب و توضيحات في العقائد ص١٥ وهي مجموعة محاضرات للدكتور محمد شمس الدين إبراهيم ط سنة ١٩٧١م.
أ – والمواقف للإيجي ص ٩٧ – ٩٨.

(٢) ز طويف.

(٣) ينكرون الخالق والبعث والإعادة ويقولون بالطبع المحيي والدهر المغني ومنهم من أقر بالخالق وإبداعه إلا أنهم أنكروا البعث والإعادة.
راجع: الملل والنحل للشهرستاني جـ ٢ ص ٢٣٥ والفصل لابن حزم جـ ١ ص٩.

(٤) هم أصحاب الاثنين الأزليين يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس فإنهم قالوا بحدوث الظلام.
راجع الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢٤٤.

(٥) عبد الرحمن بن كيسان الأصم من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، ومن أهم آرائه أنه كان ينفي الأعراض. راجع: طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٦٨.

(٦) لوحة ٣٢ و د.

بكونه أسود قائم، ولا جائز أيضا أن يصير أبيض وذاته الذي هو علة كونه أسود موجود، وكذا إذا صار أبيض لذاته[١] وإما أن صار أبيض لمعنى غير ذاته، ولا جائز أن صار أبيض لذاته[٢] لما أن هذا الذات كان[٣]، موجودا، ولم يكن متصفا بكونه أبيض، وحيث صار أبيض مع بقاء الذات الذي[٤] كان أسود دل أنه ما صار أبيض لذاته ولا كان قبل هذا أسود[٥] لذاته بل كان أسود لمعنى انعدم[٦] والذات باقٍ، وصار أبيض لمعنى حدث والذات غير حادث في هذه الحالة، فكان هذا دليلا على ثبوت الأعراض. ولا يقال إنه كان أسود لا لذاته ولا لمعنى، لأن هذا نفي، والنفي لا يوجب الاختصاص بأحد الوصفين فيقتضي هذا أن لا يكون كونه أسود حال كونه أسود أولى من كونه أبيض وهذا محال. ولا يقال بأنه يكون أسود لعينه ولمعنى، لأنك إذا قلت: لعينه يوجب أن لا يكون لمعنى، وإذا قلت لمعنى يوجب أن لا يكون لعينه، إذ الحكم العقلي لا يثبت إلا بعلة واحدة فيصير في التقدير كأنك قلت: كان أسود[٧] لا لعينه ولا لمعنى، وقد بينا فساده، مع أن هذا اعتراف منك بثبوت معنى إلى هذا ندعوك. ولا يقال كان أسود لجعل[٨] جاعل لأن جعل الجاعل لا يخلو إما أن يكون لأجل جعله ذاته مقتضيا لكونه أسود، أو لأجل جعله معنى مقتضيا لذلك، فآل[٩] الأمر إلى ما قلنا من كونه أسود لذاته أو لمعنى ولا يقال كان أسود لكونه على حال لأن تلك الحال إما أن تكون عائدة إلى الذات أو إلى ما ليس بعين

---

(١) ز سقط.
(٢) ز بذاته.
(٣) ز كل.
(٤) ب سقط وأثبتناها من النسخ الأخرى.
(٥) ز السواد.
(٦) ز انعدام.
(٧) لوحة ٢٢ و ز.
(٨) ز بجعل.
(٩) لوحة ٣٢ ظ د.

الذات ولا واسطة بينهما، فآل الأمر إلى ما بينا فإن قالوا: السواد إذا وجد في محل هل كان من الجائز بأن وجد في محل آخر على البدل؟ فإن قلتم: لا فقد تركتم أصلكم، لأن من قولكم جواز ذلك، وإن قلتم: كان ذلك جائزا قلنا: اختصاصه بهذا المحل على جواز اختصاصه بمحل آخر كان لذاته أم لمعنى؟ فإن[1] قتلم: لذاته فقد ناقضتم، لأنكم قلتم بجواز وجود عين هذا الذات في غير هذا المحل. وإن قلتم لمعنى، فقد أثبتم للسواد معنى قائما به ووقعتم في المحال، لأن قيام العرض بالعرض غير جائز عند القائلين بثبوت الأعراض[2]. وإن قلتم: اختص بهذا المحل مع جواز أن لا يكون مختصا به لا لذاته ولا لمعنى، فقد هدمتم دليلكم، وأبطلتم حجتكم. **أجبنا عن ذلك:** بأن كثيرا من المتكلمين قالوا: إن السواد اختص بهذا المحل لعينه فلا يتصور وجوده. إلا مختصا بهذا المحل حتى قال هؤلاء: إن الله تعالى لو[3] أعاد هذا السواد بعد العدم لأعاده في عين هذا المحل لا في غيره، لاقتضاء عين السواد ذلك، فسقط هذا السؤال على هذا الأصل، وظهر الفرق لأن الأسود وجد بعد ذلك أبيض على ما قررنا وهذا يخالفه، ومن المتكلمين من قال: إن السواد يقتضي لذاته محلا ما، وكذا كل عرض، فأما العرض لا يقتضي أن محله زيد أم عمرو لأنه[4] إضافة وهي لا تعلل إنما الحكم هو الذي يعلل، ألا ترى أنا إذا قلنا: الأسود أسود بسواد[5] لزم أن لا يوجد أسود إلا سواد، ولا يجوز أن يقال: هو

---

(١) لوحة ١٥ ظ ط.

(٢) يقول الجويني: إن الإسلاميين بأجمعهم أثبتوا الأعراض ولم يخالف في ذلك إلا ابن كيسان الأصم فزعم أن العالم كله جواهر، وذهبت طوائف من الدهرية ونفاة الصانع إلى نفي الأعراض.

راجع الشامل لإمام الحرمين الجويني ص ١٦٨.

(٣) ب د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

(٤) لوحة ٣٣ و د.

(٥) ز لسواده.

أسود[١] بهذا السواد[٢] فإنه يوجب أن لا يصير أسود بسواد آخر وهذا محال. فظهر بهذا أن مطلق الحكم يعلل لا الإضافة، وإذا كان كذلك كان[٣] الحكم المطلق[٤] للسواد أنه يقتضي محلا مطلقا وذلك من موجبات ذات السواد، فلا يوجد السواد إلا وجد اقتضاؤه ذلك من غير اعتبار المحل المخصوص، لأن ذلك من باب الإضافة وعرض ما لا يقتضيه على ما[٥] قررنا وفيما نحن فيه أبطلنا أن يكون كونه أسود من مقتضيات ذاته فلابد من أن يكون من مقتضيات المعنى، والله الموفق.

وعلى هذا أسئلة من تأمل عرف جوابها، فأعرضنا عن ذكرها مخافة الإطالة، وهذا الإلزام ثابت في جميع الأعراض التي تتعاقب هي وأضدادها على محل واحد. ويقال للأصم: أليس أن من آمن كان مطيعا وينال الثواب، ومن كفر كان عاصيا ويستحق العقاب، وكذا عن كل طاعة ومعصية؟ أفيتعلق كل ذلك بوجود ذاته أم بوجود معنى وراء ذاته؟ فإن قال: بذاته، بَانَ بهته وظهرت مكابرته، وإن قال بمعنى وراء ذاته فقد ترك مذهبه، وانقاد للحق، ويقال له: المأمور بالإيمان وغيره من الطاعات، أمأمور به بتحصيل نفسه أم بتحصيل معنى غير نفسه؟ فإن قال بالأول[٦] ظهر عناده، وإن قال[٧] بالثاني فقد ترك مذهبهم، وكذا شتم غيره بسخطه ومدحه يرضيه، والرضا والسخط لا يتعلقان بذات المادح والشاتم ولا رضاه وسخطه يرجعان إلى ذاته، وعرف بهذا أن إنكار الأعراض من قبيل جحد الضروريات وإنكار المشاهدات، وكذا يقال[٨]: ما حد المفتري؟ فلابد من أن يقول:

---

(١) ز أسد.
(٢) ز اسود.
(٣) لوحة ١٢ و ب.
(٤) لوحة ٢٢ ظ ز.
(٥) د سقط، ز بلا.
(٦) ز سقط.
(٧) لوحة ٣٣ ظ د.
(٨) زله ــ زائدة.

ثمانون، وفي حد الزنا لابد من أن يقول: مائة، ولابد من[١] أن يعترف أن المائة أزيد من الثمانين بعشرين وليس الضارب بمتعدد ولا المضروب، ولا السوط الذي هو آلة الضرب، ولو لم يكن للضرب الذي هو عرض وجود لكان لا شيء أكثر من لا شيء بعشرين، وهذا محال لا يخفى بطلانه على المجانين فضلا عن العقلاء، وكذا هذا في أعداد ركعات الصلوات[٢]، والله الموفق.

وإذا[٣] عرف أن العالم بأسره ما ذكرنا من الأعراض والأعيان مركبة وغير مركبة لا يوجد للعالم[٤] قسم إلا وهو داخل تحت ما ذكر سفليًا كان أو علويا جمادا كان أوناميا نباتا كان أو حيوانا عجما[٥] كان أو ناطقا[٦] إذ لا واسطة بين ما يقوم بنفسه (وبين ما لا يقوم بنفسه)[٧].

[حد القديم والمحدث]:

وبعد[٨] ذلك يحتاج إلى معرفة حد القديم وحد[٩] المحدث فنقول: القديم ما لا أول لوجوده وهذا تحديد الأشعري، وهو المختار عند المعتزلة أيضا، لما أنه تعالى موصوف به، وعندهم لا يوصف هو بما هو معنى وراء الذات. وقال عبد الله بن سعيد القطان[١٠]: القديم من له قدم، وينشأ عن اختلاف التحديد[١١] بين عبد الله بن سعيد

---

(١) ز سقط.
(٢) راجع في موضوع العرض: الشامل للجويني ص ١٦٧ ــ ١٩٣ وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٩٢ ــ ١١٤ والمواقف للإيجي ص ٩٦ ــ ١٠٤.
(٣) لوحة ١٦ و ط.
(٤) ز للعلم.
(٥) لوحة ٢٣ و ز.
(٦) ز أو.
(٧) د ما بين القوسين سقط.
(٨) ز فبعد.
(٩) ز وحدث.
(١٠) سبق التعريف به.
(١١) لوحة ٣٤ و د.

وبين الأشعري خلاف في أن صفات الله تعالى هل توصف بأنها قديمة؟ فالأشعري يصفها بذلك لما أنه لا أول لوجودها، وعبد الله بن سعيد مع قدماء أصحابنا يمتنعون عن ذلك، لاستحالة قيام القدم وهو صفة بما وراءها من الصفات، إذ الصفة لا تقوم بها صفة، وإن كانوا قالوا: لا ابتداء لوجودها، فكأن هذا اختلاف في العبارة. وأما المحدث فهو ما لوجوده ابتداء ويقال: ما لوجوده أول، وقيل: هو المبتدأ في الوجود، وقيل: هو ما تأخر بوجوده عن الأزلي. وهذه العبارات كلها تنبئ[1] عن معنى واحد ثم قد يطلق اسم القديم على ما لوجوده ابتداء، فيقال: هذا بناء قديم وشيخ قديم، يراد به التقدم[2] في الوجود على غيره بشرط المبالغة، وهذا النوع ليس بمراد في التكلم في العالم أنه قديم أم محدث، والله الموفق.

[العالم حادث الطينة والصنعة خلافا لأقوام]:

وإذا عرف انحصار جميع أجزاء العالم على ما بينا من الأقسام، وعرف القديم والمحدث **فنقول:** افترق الناس في أمر العالم على أقسام ثلاثة **قال بعضهم وهم أهل الحق:** إنه بجميع أقسامه وأجزائه محدث كائن بعد أن لم يكن، فكان حديث الطينة والصنعة. وقال بعض الناس: هو قديم الطينة والصنعة لا ابتداء لشيء منه البتة[3] عرضا كان أو جوهرا بل هو بجميع أقسامه لم يزل ولا يزال، وهؤلاء يسمون لم يزليَّة. وقال بعضهم: العالم قديم الطينة.. حديث[4] الصنعة ثم افترق[5] القائلون بقدم الطينة والصنعة جيمعا. فقالت طائفة منهم: هو قديم لم يزل على ما نشاهده، ولا يزال أبدا كذلك ولا[6] محدث له ولا مكون لاستغناء القديم عما يتعلق

---

(١) ز سقط.
(٢) ز التقديم.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٣٤ ظ د.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ١٢ ب ظ.

وجوده به، إذ هو المستغني بوجوده عن غيره، وشبهتهم أنهم قالوا: لو[١] كان العالم محدثا لصار موجودا بإيجاد غيره إياه، ولو كان كذلك لكان الإيجاد إما ذات الموجد[٢] القديم، وإما ذات الموجد المحدث، وإما معنى هو[٣] غيرهما، ولا جائز أن يكون ذات الموجد القديم لأنه يقتضي وجوده في الأزل لوجود ما هو إيجاده، ووجود الحادث في الأزل محال. وكذا تعلق وجود ما هو موجود في الأزل بالإيجاد محال، وإن كان الإيجاد ذات[٤] الموجد والإيجاد هو الموجد والإحداث هو المحدث فإذًا لا تعلق لوجود العالم بغيره فكان قديما. وإن كان الإيجاد معنى وراء الموجد والعالم فهو إما أن يكون قائما بنفسه، (وإما إن يكون قائما بغيره ومحال قيامه بنفسه لكونه صفة في نفسه وقيامه بغيره متنوع إلى[٥] قيامه بالموجد أو الموجد)[٦] وقيامه بالموجد الحادث محال لما فيه من إخراج القديم من أن يكون موجدا إياه، قيامه بالموجد متنوع إلى كون الإيجاد قديما وكونه حديثا، فإن كان حديثا فالقديم ليس بمحل الحوادث، وإن كان قديما فقدمه يقتضي قدم الموجد الحادث، والقديم يستحيل تعلق وجوده بغيره، وإذا كان كونه محدثا[٧] ينقسم إلى هذه الأقسام وهي باطلة دل أن القول بحدوث العالم أو حدوث شيء من أجزائه باطل. وكذا لو جاز عدم العالم إما أن كان إعدام القديم إياه معنى غيره من أجل وجوده ينعدم، وإما أن كان إعدام العالم هو هو، فإن كان غيره، (فإن كان)[٨] الإعدام قديما فيقتضي انعدامه من الأصل ولا يتصور وجوده، وحين رأيناه موجودا كان الحس والبيان مبطلا كون الإعدام قديما، وإن كان الإعدام حديثا إما أن كان هو عين العالم، وإما أن كان غيره فإذا فسد أن يعدم جميع العالم حتى لا يبقى حادث إذ هذا الذي به عدم العالم حادث

---

(١) لوحة ٢٣ ظ ز.
(٢) ز الموجود.
(٣) ز سقط.
(٤) ز ذاته.
(٥) لوحة ١٦ ظ ط.
(٦) ز مابين القوسين سقط.
(٧) لوحة ٣٥ و د.
(٨) ز ما بين الحاصرتين سقط.

وكل حادث فهو من أجزاء العالم، ولو أراد إعدام هذا لابد من حادث آخر هكذا إلى ما لا نهاية، فإن كان إعدام العالم هو عين العالم فالعالم إذاً معدوم لوجود إعدامه، موجود لحصوله وثبوته في الحس، فهو إذاً معدوم موجود إعدامه، موجود لحصوله وثبوته في الحس، فهو إذاً معدوم موجود، ويكون معنى قولنا: وجد العالم أي عدم وكذا إيجاد العالم إذا كان هو العالم عند أكثركم على ما ذهبت إليه النجارية[١] والأشعري وأكثر المعتزلة، فإن[٢] إيجاد العالم هو هو وإعدامه هو هو، فإذا إيجاده إعدامه وإعدامه إيجاده، فمتى أوجده الموجد فقد[٣] أعدمه ومتى أعدمه فقد أوجده، فكان موجودا عند إعدامه، معدوما عند إيجاده، وهذا خلف من القول، بل هو دخول في السوفسطائية[٤]، ولهذا جعل الجاحظ[٥] القول بعدم الأجسام مستحيلا، وأخرج إعدامها[٦] عن مقدور الله تعالى، وإذا كان كذلك فقد ثبت قدم العالم بجميع أجزائه وتحقق استحالة عدمه بجميع أجزائه أيضا. هذا هو شبهة[٧] هذه الطائفة على الخصوص.

وقالت طائفة أخرى منهم: بل العالم مصنوع وله صانع لقيام دلالة كونه بغيره لا بنفسه غير أنه قديم لقدم صانعه لأن صانعه علة لكونه، والمعلول لا يفارق العلة ولا يتأخر عنه، وبعضهم قالوا: سبب وجود العالم وجود البارئ، ووجوده

---

(١) هم أصحاب الحسين بن محمد النجار وينقسمون إلى برغوثية وزعفرانية ومستدركة ــ وافقوا المعتزلة في نفي الصفات، وزعموا أن الأجسام أعراض مجتمعة وأن كلام الله تعالى عرض إذا قرئ وجسم إذا كتب.
راجع: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٥، والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٨٨.
(٢) لوحة ٢٤ و ز.
(٣) ز سقط.
(٤) سبق التعريف.
(٥) عمرو بن بحر بن محبوب البصري توفى سنة ٢٥٥ هـ وهو كاتب العربية الفحل طالع كثيرا من كتب الفلاسفة من أهم أقواله أن الجوهر يستحيل أن ينعدم أو يفنى وأنه لا عصمة للأنبياء وأن العباد لا فعل لهم سوى الإرادة. من كتبه الحيوان والبيان والتبيين. راجع: فضل الاعتزال للبلخي ص ٧٣ وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٧٥ والمعتزلة لجار الله ص ١٤٥.
(٦) لوحة ٣٥ ظ د.
(٧) ز شبه.

أزلي لاستحالة البخل عليه في الأزل فيقتضي قدم جوده قدم ما يتعلق وجوده بجوده، وهؤلاء يقولون في تسبيحهم لله تعالى: يا من جوده سبب وجود كل موجود. وبعضهم يقولون: كان الباري جل وعلا في الأزل عالما بالعالم موجودا لأنه علمه قديم لاستحالة الجهل عليه، وقدم علمه يقتضي قدم معلومه. ومنهم من قال: القديم كان لم يزل حكيما، فاقتضى ذلك وجود حكمته وهو العالم[١] في الأزل. وقال بعضهم: إن الله تعالى كان في الأزل قادرا على الفعل، ولا مانع له عن الفعل فلا معنى لتأخر فعله. هذا هو مقالة القائلين بكون العالم بجميع أجزائه قديما. وقالت جماعة منهم: العالم حادث لكنه من أصل[٢] قديم له[٣]، واختلف هؤلاء في الأصل القديم، منهم من قال: هو الهيولى، ويصفون الهيولى بما يصف أهل التوحيد الله تعالى، أنه موجود ليس له[٤] كمية ولا كيفية[٥] ولم يقترن به شيء من سمات الحدوث والنقص[٦] ثم يقولون: حلت به الصنعة واعترضت فيه الأعراض[٧] فحدث منه العالم ثم من أصحاب الهيولى[٨] من يزعم أن حدوث الأعراض لم يكن بصانع إذ لا صانع ولا قديم غير الهيولى ومنهم من زعم أن صانع العالم هو الذي أحدث منه العالم بإحداث الصنعة والأعراض فيه. ومنهم من زعم أن[٩] صانع العالم هو الطبائع الأربع البسيطة أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة اليبوسة فتركب العالم من هذه الأربعة القديمة، وينسب بعض الناس هذا القول إلى جالنيوس، وأنكر كثير من

---

(١) ز القائم.
(٢) لوحة ١٧ و ط.
(٣) هم أصحاب الهيولى ـ راجع التبصير في الدين ص ٨٩.
(٤) ز سقط.
(٥) ز كميا ولا كيفيا.
(٦) د النقض، ز سقط.
(٧) لوحة ٣٦ وجه د ـ أعراض.
(٨) لوحة ١٣ و ب.
(٩) لوحة ٢٤ ظ ز.

الناس نسبة هذا القول إليه وقالوا: إنه كان يقول بحدوث العالم وثبوت الصانع القديم، والمذهب المشهور عن جالينوس التوقف في القول بحدوث العالم وقدمه، وثبوت الصانع وعدمه، وفي ثبوت المعاد ونفيه. ومنهم من زعم أن أصل العالم الطبائع المركبة، وهي النار والماء والأرض والهواء[١] ويسمونها العناصر، وقد يسمونها[٢] الإسطقسات. وشبهة هؤلاء كلهم أن وجود الشيء لا من شيء محال وكل صانع يصنع في محل إلا أن يوجد المحل أصلا.

هذه عمدة أقاويل هؤلاء[٣]، ولهم أقاويل مختلفة جارية مجرى الفروع لهذه فأعرضنا عن ذكرها لخروجها عما هو شرط كتابنا هذا، ونبين فساد[٤] هذه الأقاويل بعد (إقامة الدليل[٥]) على كون العالم بجميع أقسامه[٦] محدثا إن شاء الله تعالى.

٢ ــ [إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه]:

وبعد وقوفنا على جميع أجزاء العالم، وعلى أقاويل القائلين بقدم العالم أو قدم شيء من أجزائه، يجب أن نصرف العناية إلى إثبات حدوث العالم بجميع[٧] أجزائه فنقول: إنا أثبتنا بالدليل أن[٨] من أجزاء العالم ما هو عرض ومنه ما هو عين، ليس[٩] وراء هذين القسمين شيء آخر من أجزاء العالم، فيجب أن نبحث عن كل

---

(١) هم جماعة من الفلاسفة يسمون بأصحاب الطبائع.
راجع: التبصير في الدين للأسفرائيني ص ٨٩.
(٢) د سقط.
(٣) راجع أصول الدين للبغدادي ص ٥٩ ــ ٦٠.
(٤) ز سقط.
(٥) ز إقامتنا الدلالة.
(٦) ز أجزائه.
(٧) لوحة ٣٦ ظ د.
(٨) ز سقط.
(٩) ز سقط.

واحد من القسمين أقديم هو أم حادث. فبدأنا بالأعراض فتأملنا فيها فرأيناها محدثة، وذلك لأنا رأينا ساكنا تحرك بعد سكونه وقد أقمنا[١] الدلالة على كون الحركة والسكون عرضين، فكان السكون قائما بالجسم حين كان ساكنا وقد حدثت فيه الحركة، بعدما صار متحركا، والحركة لم تكن موجودة حال كون الجسم ساكنا فحدثت الآن، فعلمنا حدوثها بالحس[٢] والمشاهدة، والسكون كان موجودا وقد انعدم، حيث حدثت الحركة، فعلم أنه كان محدثا حيث قبل العدم لأن القديم مما يستحيل عليه العدم، وهذا لأن القديم ينبغي أن يكون واجب الوجود لأنه لو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود أو ممتنع الوجود[٣] إذ لا قسمة لما يخطر بالبال ثبوته وراء هذه الأقسام، أعني أنه[٤] إما أن يكون واجب الوجود، وإما أن يكون جائز الوجود وإما أن يكون ممتنع الوجود، وبطل كون القديم ممتنع الوجود[٥] لأن وجوده قد تحقق، ومحال تحقق[٦] وجود ما هو ممتنع الوجود لما فيه من اجتماع الجواز والامتناع، وليس بجائز أيضا أن يقال إنه جائز الوجود، لأنه لو كان جائزا الوجود لكان جائزا العدم، لاستحالة القول بكون ما يمتنع عدمه جائز الوجود بل هو واجب الوجود ضروري، فلو كان جائزا الوجود لكان جائز العدم، وإذا كان الوجود والعدم[٧] كل واحد منهما في حيز الجواز لم يختص أحدهما بالتحقق إلا بتخصيص مخصص، وما كان وجوده بتخصيص[٨] مخصص كان محدثا، إذ المحدث هو الذي يتعلق وجوده بإيجاد غيره، فأما القديم فمستغن في وجوده عن غيره وإذا ثبت أنه

---

(١) ز أنها.
(٢) ز بالحدث.
(٣) لوحة ٢٥ و ز.
(٤) ز عنه.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ١٧ ظ ط.
(٧) لوحة ٣٧ و د.
(٨) ز سقط.

ليس بجائز الوجود، وعلم أيضا أنه ليس بجائز العدم علم أنه واجب الوجود، وإذا كان واجب[١] الوجود كان ممتنع العدم، وإذا قبل السكون العدم دل أنه كان ممتنع العدم، وإذا ثبت هذا ثبت أنه كان جائز الوجود لا واجب الوجود، وإذا ثبت أنه كان جائز الوجود دل أن وجوده تعلق بغيره وإذا تعلق وجوده بغيره دل على أنه ليس بقديم وإذا عرف هذا علم كون السكون محدثا بهذا الاستدلال وعلم حدوث الحركة بالحس والمشاهدة، وكذا هذا في جميع الأعراض المتعاقبة.

[واجب الوجود لذاته لا لمعنى]:

فإن قيل هذا الكلام إنما يستقيم أن لو ثبت أن القديم واجب الوجود لذاته، فلم قلتم ذلك، وما أنكرتم أنه واجب الوجود بمعنى، ثم يبطل ذلك المعنى فيخرج من أن يكون واجب الوجود، فيجوز حينئذ عليه العدم؟ قيل له لا يجوز أن يكون واجب الوجود لمعنى لأنه لو كان كذلك لكان ذلك المعنى منقسما إلى واجب الوجود وجائز الوجود، فإن كان واجب الوجود لا يخلو[٢] أما أن كان[٣] واجب الوجود لذاته وإما أن كان واجب الوجود لمعنى، ثم إن كان كذلك لمعنى، فالكلام في المعنى كذلك إلى[٤] أن يتسلسل إلى غير نهاية (وذا باطل)[٥] (وإن كان المعنى)[٦] واجب الوجود لذاته، فكان جعل الذات واجب الوجود لذاته أولى[٧] ولو كان ذلك المعنى جائز الوجود لكان جائز العدم وكان محدثا، وكان القديم قبل حدوثه أما جائز الوجود وإما واجب الوجود[٨]، ومحال أن يكون جائز[٩] الوجود فكان واجب الوجود، ويجب أن يكون

---

(١) ز وجوب.
(٢) ز لكان.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٣٧ ظ د.
(٥) ز وإذا بطل.
(٦) ز وإذا كان ذلك المعنى.
(٧) لوحة ٢٥ ظ ز.
(٨) ز سقط.
(٩) لوحة ١٣ ظ ب.

واجب الوجود[١] لذاته لا لمعنى لما مر في المعنى الأول، والله الموفق.

ووراء هذا دلائل تدل على استحالة العدم على القديم تركنا ذكرها مخافة التطويل[٢]، فإن قيل[٣]: هذا إنما يستقيم أن لو ثبت عدم السكون وحدوث الحركة وهذا ممنوع قلنا لو لم ينعدم السكون وقد وجدت الحركة لكان الجسم ساكنا متحركا وكذلك[٤] لو كانت الحركة موجودة قبل هذا لكان الجسم ساكنا متحركا وهو محال، وكذا اجتماع السكون والحركة محال في محل واحد وكذا الجسم كان قبل هذا ساكنا وكون ما قامت به الحركة ساكنا محال وبعد ما صار متحركا لو كان السكون موجودا فيه لما صار متحركا، لأن كون ما قام به السكون متحركا محال، وإذا كان كذلك علم أن السكون قد انعدم وأن الحركة قد حدثت[٥] فإن قيل: ما أنكرتم أن السكون لم ينعدم بل انتقل إلى محل آخر، وإن الحركة لم تحدث بل انتقلت إلى هذا الجسم عن محل آخر؟ قلنا هذا محال، لأن الانتقال من محل إلى محل السكون يكون حركة وقيام الحركة بالحركة محال، وكذا قيام الحركة بالسكون محال فلا يجوز انتقال الحركة ولا[٦] انتقال السكون من محل إلى محل، على أنكم وإن ركبتم[٧] هذا

---

(١) ز سقط.

(٢) منها أنه لو لم يكن أزليا لكان محدثا محتاجا إلى محدث آخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده إما لذاته وهو باطل وإما لفاعل وهو أيضا محال لأن العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل، وإما بطريان ضد وإنه مستحيل لأن القديم أقوى فاندفاع الضدية أولى من انعدامه بالضد، وإما بزوال شرط وهو ممتنع لأن المحدث لا يكون شرطا للقديم وإن كان له شرط قديم نقلنا الكلام إليه ولزم التسلسل ولما بطلت الأقسام كلها أمتنع طريان العدم على الصانع.
راجع شرح المواقف المجلد الثالث ص١٢.

(٣) لوحة ١٨ و ط.

(٤) ز وذلك.

(٥) ب د حديث ـــ وأثبتنا الصحيح من باقي النسخ.

(٦) لوحة ٣٨ و د.

(٧) ز تركتم.

المحل، وخرجتم عن المعقول لم ينفعكم هذا، لأنا نقول لكم إذا انتقلت الحركة من محل إلى محل آخر[١] وصارت متحركة، وكذا السكون إذا انتقل وصار متحركا كانت هذه الحركة موجودة في الحركة والسكون وقت كونهما في المكان الأول أم حدثت؟ فإن قلتم كانت موجودة، فقد ادعيتم محالا حيث جعلتم الحركة قائمة بالجسم الأول مع وجود انتقالها عنه إلى غيره والقول بجعل الشيء ثابتا في محل مع انتقاله عنه محال وإن قلتم حدثت تلك الحركة، فقد أقررتم بحدوث شيء من الأعراض فإن قيل[٢]: ما أنكرتم أن السكون كان ظاهرا (في الجسم فكمن فيه، والحركة كانت[٣] كامنة فظهرت فكان الجسم ساكنا غير متحرك لكون السكون ظاهرا)[٤] وكون الحركة كامنة، ولما انقلب الأمر صار متحركا ولم يبق ساكنا؟ قيل: إن كان الكون والظهور بالانتقال من بعض[٥] أجزاء الجسم إلى بعض الأجزاء لزمكم جميع[٦] ما ألزمناكم في السؤال الأول، وإن لم يكن بالانتقال، فإذاً محل السكون والحركة واحد فيكون فيه جمع بين[٧] الضدين، وفيه كون ما قام به السكون متحركا، وكون ما قامت به الحركة ساكنا، وهذا كله محال[٨] ممتنع ثم نقول: ما كان ظاهرا فكمن فقد انعدم فيه الظهور وحدث[٩] فيه الكون وكذا ما كان كامنا فظهر فقد انعدم فيه الكمون وحدث الظهور، وفيه ما أردنا من إثبات الأعراض ولن ينفعكم ركوب[١٠]

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٢٦ و ز.
(٣) ز سقط.
(٤) د ما بين القوسين بالهامش وهو في الأصل.
(٥) ز بغد.
(٦) ز جميعا.
(٧) ز سقط.
(٨) ز سقط.
(٩) ز وحديث.
(١٠) ز سقط.

هذه المحالات، وكذا لزمكم قيام الكمون والظهور بالحركة[١] والسكون، وقيام العرض بالعرض محال، لأنه لو جاز قيام الثاني بالأول جاز قيام الثالث بالثاني[٢] وكذا قيام الرابع بالثالث فيتسلسل إلى غير النهاية، وكذا ما يستقل[٣] بذاته ولا يتصور قيامه بنفسه مستغنيا عن محل يحله[٤]، يستحيل حمله لغيره، ولو قلتم إن الظهور والكمون ليسا[٥] بمعنيين زائدين على ذات الحركة والسكون، ادعيتم ما هو محال لأن السكون إن كان ظاهر الذات فلا يتصور صيرورته كامنا مع قيام[٦] الذات الذي هو علة كونه ظاهرا وكذا لو كان كامنا لذاته حين صار كامنا لكان هذا الذات قبل ذلك موجودا فكان ينبغي أن يكون حينئذ[٧] كامنا، ولأن[٨] فيه جعل الشيء واحد كامنا لذاته ظاهرا لذاته وهو محال، وكذلك هذا الإلزام في جانب الحركة، وكل دليل أقمنا على إثبات الأعراض فذلك الدليل يدل على كون الكمون والظهور معنيين زائدين على الذات وفي ثبوتهما معنيين زائدين على الذات فساد كون الحركة والسكون كامنين، وفي فساد ذلك ثبوت حدوث الحركة بالحس وثبوت حدوث السكون بالاستدلال[٩]، والله الموفق. ولأن جميع أجناس الأعراض مستحيلة البقاء ودعوى قدم ما لا يتصور بقاؤه محال، ونقيم[١٠] الدلالة على استحالة بقائها[١١] إذا انتهينا إلى مسألة الاستطاعة إن شاء الله تعالى.

---

(١) لوحة ٣٨ ظ د.
(٢) ز سقط.
(٣) ز ما لا يستقل.
(٤) ز محله.
(٥) ز ليست.
(٦) ز سقط.
(٧) لوحة ١٨ ظ ط.
(٨) ز فكان.
(٩) راجع في حدوث الأعراض الشامل في أصول الدين للجويني ص ١٨٦ ــ ١٩٣.
(١٠) ز ولكن.
(١١) لوحة ٢٦ ظ ز.

٣ ـ إذا ثبت حدوث الأعراض:

[الجواهر لا تخلو عن الأعراض]:

ثم إذا ثبت حدوث الأعراض وتقرر، فتأملنا بعد ذلك في حال الأعيان فوجدناها غير متعرية من الأعراض التي ثبت حدوثها بما لا شبهة فيه من الدلائل[1]، ثم تأملنا[2] فوجدنا تعريها عن الأعراض وخلوها عنها ممتنعا مستحيلا، وذلك لأنا رأينا الاجتماع والافتراق معنيين وراء المفترق والمجتمع، وكذا الحركة والسكون على ما بينا في فصل إثبات الأعراض ثم رأينا أن الاجتماع تماس الجوهرين حتى[3] لا يكون بينهما مكان، والافتراق تباين الجوهرين حتى يكون لثالث بينهما مكان، وقيل الاجتماع: كون جوهر بجنب جوهر بحيث ليس[4] بينهما حيز، والافتراق كون جوهر لا بجنب جوهر، والحركة هي الانتقال من مكان إلى مكان، والسكون هو القرار في مكان في زمانين فصاعدا ثم رأينا أن وجود جوهرين لا يخلو من أن يكون بينهما حيزا أو لا يكون، ومن أن يكون كل واحد منهما بجنب صاحبه أو يكون لا بجنب صاحبه، ولا يتصور بين[5] هاتين الحالتين واسطة، فكان إذاً خلو الجوهرين عن الاجتماع والافتراق محالا، وكذا عن الحركة والسكون لأن المتمكن في مكان، إما أن ينتقل عنه فيكون متحركا وإما أن يستقر فيه فيكون ساكنا، ولا واسطة بينهما، فإذا كان خلو الجواهر عنهما جميعا محال، فإن قلت[6]: أليس أن الجوهر عندكم في أول أحوال وجوده يكون خاليا عن الحركة والسكون جميعا، إذ هو عندكم في حال حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن، فما أنكرتم

---

(١) ز الدليل.
(٢) لوحة ٣٩ و د.
(٣) لوحة ١٤ و ب.
(٤) ز سقط.
(٥) ز سقط.
(٦) ز قيل.

أنه في الأزل يكون خاليا عنهما؟ قيل عرف ببديهة العقل معرفة لا يعارضها شك أن الجوهر في حالة البقاء لا يخلو عن الحركة والسكون لأنه إما أن يكون في الزمان الثاني في المكان الذي كان فيه الزمان الأول[١]، وإما أن يكون في غيره فإن كان في المكان الأول فهذا سكون، وإن كان في المكان الثاني فهو حركة، ولا يتصور خلوه عن ذلك فأما في (أول أحوال)[٢] وجوده فتلك حالة[٣] واحدة لم يتصل بها حالة أخرى ليكون[٤] فيها في المكان الأول فيكون ساكنا أو في مكان آخر فيكون متحركا وفي حالة البقاء الحكم بخلافه، **يوضحه**: أن الحركة هي كونان في مكانين والسكون كونان في مكان واحد، وفي الحالة الأولى لن يتصور إلا كون واحد وهو ليس بحركة ولا بسكون، فأما في حالة البقاء فيوجد كونان، فلابد من أن يكون حركة أو سكونا، فإن سلمتم للجوهر حالة الحدوث فقد أقررتم بحدوث[٥] الجواهر، فوقعت لنا الغنية عن إثباته بالدليل، وإن لم تسلموا ذلك فلن يتصور عندكم خلو الجواهر عن الحركة والسكون، على أن عندنا في أول أحوال الوجود لن يخلو الجوهر عن الكون وهو عرض أن كان خلا عن الحركة والسكون، لما أن كل واحد منهما عرضان وهما كونان، ويستحيل وجود كونين في حالة واحدة ووجود كون واحد كاف لاستحالة خلوه عن العرض، فإن قيل: لو أوجد الله تعالى أول ما أوجد جوهرا واحدا لكان خاليا عن الحركة والسكون، لانعدام المكان وكذا عن الاجتماع والافتراق لانعدام ما يكون بجنبه أو لا بجنبه، قلنا: هذا الإلزام منا على من أنكر حدوث الأجسام وادعى قدم جميع أجزاء العالم، فقلنا: إن وجود الجوهرين لا يخلو

---

(١) لوحة ٣٩ ظ د.
(٢) ز في الأول أحواله.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٢٧ و ز.
(٥) لوحة ١٩ و ط.

من الاجتماع والافتراق، وكذا وجود المكان[١] والمتمكن زمانين لا يخلو عن الحركة أو السكون، لنلزم الدهرى استحالة خلو أجرام العالم وأجسامه عن الأعراض، فأما إذا سلم لنا حدوثها كلها فلم يبق بنا حاجة إلى إثبات ذلك بواسطة إثبات استحالة تعريها عن الأعراض، على أنا ندعي استحالة تعري الجوهرين عن الاجتماع والافتراق، والاستحالة تعري المتمكن في المكان في حالة البقاء عن الحركة والسكون ليظهر أن أعيان العالم ما نشاهد يمتنع خلوها عن الأعراض فيستحيل قدمها إذ قدم ما لا يسبق الحادث محال وذلك كما ادعينا، فأما نحن فنسلم أن الله تعالى لو خلق جوهرا واحدا لكان خاليا عن الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فأما خلو جوهرين لو خلقهما الله تعالى عن الاجتماع والافتراق وخلو المكان والمتمكن في حالة البقاء عن الحركة والسكون فمحال، والكلام وقع في هذا، ثم نقول لهم[٢]: لو كانت هذه الأجسام خالية عن الاجتماع والافتراق ثم حدثا فيها، أي العرضين أسبق إليها الاجتماع أم الافتراق؟ فأي العرضين عينوا فقد ادعوا محالا، لأن اجتماع ما كان موجودا ولم يكن مفترقا، أو افتراق ما كان موجودا ولم يكن مجتمعا محال، وبهذا يبطل قول أصحاب الهيولى أنها من الأزل شيء واحد غير موصوف بالاجتماع والافتراق، فإنا نقول لهم: أي العرضين أسبق إلى الهيولى: الاجتماع أم الافتراق؟ فبأي الجوابين أجابوا كان محالا. والله الموفق.

والدليل عليه أن ما يخلو عن عرض من الأعراض إما أن[٣] كان خاليا عنه لذاته كالحركة تخلو عن السواد، والسواد عن[٤] الحركة، وكذا كل عرض، إذ يستحيل قبول عرض عرضا آخر يقوم به، فكان متعريا عنه لذاته، وإما أن كان

---

(١) لوحة ٤٠ و د.
(٢) لوحة ٢٧ ظ ز.
(٣) لوحة ١٤ ظ ب.
(٤) لوحة ٤٠ ظ د.

يخلو عنه لا[١] لذاته بل لقيام معنى[٢] مناف لذلك العرض في هذا المحل، كما يخلو الجسم عن السواد لقيام البياض به، وكذا على القلب وكذا عن الحركة والسكون، وكل عرضين متضادين قام أحدهما في محل، فخلو الجواهر عن الأعراض في الأزل من[٣] أي قبيل كان أكانت الجواهر خالية عن الأعراض لذاتها أم كانت متعرية خالية عنها لمعنى؟ فإن كانت خالية لذاتها فما بالها قبلت[٤] الأعراض من بعد، والذات الموجب للتعري قائم؟ ولو جاز يقبل ذات[٥] عرضا مع قيام ما يوجب تعريه عنه، لجاز أن يقبل الجسم البياض مع قيام السواد به، إذ لا فرق بينهما في أن الموجب للتعري قائم إلا أن هناك الموجب هو الذات، وهاهنا الموجب هو معنى وراء الذات وهذا محال، فكذا الأول، وإن كانت الجواهر متعرية خالية عن الأعراض لمعنى ينافي الأعراض فلا يخلو الأمر إذا حدثت فيها الأعراض من ارتفاع ذلك المعنى أو إبقائه على ما كان، ومحال حدوث الأعراض فيها مع وجود المعنى الموجب لتعريه عنها، ولو جاز ذا لجاز اجتماع السواد والبياض وكل متضادين في محل، وإن ارتفع ذلك المعنى علم أنه كان محدثا لما مر أن العدم على القديم محال، وإذا كان محدثا كان عرضا والجوهر لا يخلو عنه أو عن الأعراض وهو في نفس عرض فإذا لم تخل الجواهر[٦] عن الأعراض ويستحيل خلوها[٧] عنها والله الموفق.

ولأن استحالة ارتفاع العرضين المتعاقبين اللذين لا واسطة بينهما كالاجتماع والافتراق عن الجوهرين والحركة والسكون مع وجود المكان المتمكن عن المحل متقررة في بداية العقل وشهادات المعارف لا تفرقة فيه بين الرايض والمرتاض والعقل الخالي عن صناعة الكلام والحاذق الماهر فيه كاستحالة اجتماع المتضادين

---

(١) ز سقط.
(٢) ز سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) ب د قبل ــ وأثبتنا الصحيح من باقي النسخ.
(٥) لوحة ١٩ ظ ط.
(٦) لوحة ٢٨ و ز.
(٧) لوحة ٤١ و د.

في محل واحد فلو جاز ذا لجاز هذا، وإذا استحال هذا وامتنع وخرج القول به عن قضية العقول استحال ذلك أيضا[١] وامتنع والله الموفق.

فإن قيل إن استحال خلو الجواهر عن الأعراض الآن فلم قلتم: إنه يستحيل في الأزل؟ قلنا: لأن ما يستحيل لا يتبدل بحال وحال أليس أن من قال: إن الجمع بين المتضادين يستحيل للحال وكان غير مستحيل في الأزل، وكانت الأجسام في الأزل مجتمعة متفرقة متحركة ساكنة سوداء بيضاء كان قوله مردودا. فاسد في قضية العقول فكذا هذا[٢]. والله الموافق.

٤ ـ إذا ثبت استحالة خلو الجوهر عن الأعراض:

[ارتباط الجوهر بالعرض]:

وإذا ثبت[٣] استحالة خلو الجواهر عن الأعراض، ثبت استحالة تقدمها على الأعراض لما أن في تقدمها على الأعراض خلوها عنها، وقد بينا استحالته، وإذا ثبت أن الجواهر لا تسبق الأعراض وأقمنا الدلالة على كون الأعراض حادثة فإذا[٤] لم يسبقها الجواهر كانت حادثة لأن ما لم يسبق الحادث حادث، لأن الحادث[٥] ما لوجوده ابتداء أو ما لم يكن ثم كان، وما لم يسبق ما لوجوده ابتداء كان لوجوده[٦] أيضا ابتداء، إذ لو لم يكن لوجوده ابتداء لسبق ما لوجوده ابتداء[٧] وإذا كان لوجوده ابتداء كان محدثا، وهذا لأن العرض كان محدثا لهذا فما ساواه[٨]

---

(١) ز سقط.
(٢) انظر في استحالة تعري الأجسام عن الأعراض أصول الدين للبغدادي ص ٥٦ وما بعدها، وانظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ١١١ ــ ١١٤.
(٣) ز ثبتت.
(٤) د فأن.
(٥) ز لما.
(٦) لوحة ٤١ ظ د.
(٧) ز سقط.
(٨) ز سواه.

في حد الحدوث كان مساويا إياه في الحدوث، وبهذا يبطل اعتراض الدهرية أن الجوهر لما لم يكن عرضا لأنه لم يسبق العرض لم يشاركه فيما كان لأجله عرضا فإنه بعد سبقه إياه لم يصر مستحيل البقاء ولا مفتقرا في وجوده إلى محل، فلما لم يشاركه فيما له كان العرض عرضا لم[١] يشاركه في كونه عرضا، وهاهنا[٢] شاركه لعدم سبقه إياه فيما لأجله كان العرض حادثا، شاركه[٣] في كونه حادثا، وهذا لأن التساوي في الأحكام يكون عند[٤] التساوي في العلل لا عند التساوي في غير العلل، والجواهر لعدم السبق شاركت الأعراض في علة كونها حادثة، فكانت حادثة مثلها، ولم تشاركها في علة كونها عرضا فلم تكن عرضا، والله الموفق.

مثاله: أنا لو علمنا أن ولادة زيد كانت مقترنة بولادة عمرو ثم ثبت أن زيدا ابن[٥] عشرين سنة أوجب ذلك أن يكون عمرا، ابن عشرين سنة، ولم يوجب أن يكون زيد هو عمرو ولا أن ولادة زيد ولادة عمرو، فإن قيل: ثبوت حدوث الأعراض، واستحالة خلو الجوهر عنها لا يدل على حدوث الجواهر فإن[٦] كل عرض وإن كان حادثا فقبله عرض آخر هكذا إلى ما لا نهاية، هذا كما أنكم تقولون إن في الآخر تبقي[٧] الأجسام إلى ما لا نهاية، وإن كان الأجسام لا تخلو عما لا يبق من الأعراض واستحالة بقاء الأعراض واستحالة خلو الأجسام عنها لم يوجب استحالة بقاء الأجسام لا إلى نهاية لما أنه لا عرض إلا وبعده عرض لا إلى نهاية فكذا هذا في القدم، وربما يقرون هذا السؤال من وجه آخر فيقولون: لما كانت استحالة خلو الجواهر عما لا يبقى لم يوجب استحالة بقائها، فاستحالة خلوها عما

---

(١) لوحة ٢٨ ظ ز.
(٢) لما ــ مثبتة من ط ــ وسقط من جميع النسخ الأخرى.
(٣) لوحة ٢٠ و ط.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ١٥ ب وجه.
(٦) لوحة ٤٢ و د.
(٧) د ينفي.

ليس بقديم لم يوجب استحالة قدمها (قلنا قد)[١] بينا استحالة قدم ما لم يسبق الحوادث لمشاركته الحوادث فيما كانت لأجله حادثة والمستحيل لا يمكن تصحيحه بما يظن أنه نظيره من الممكنات بل إذا ثبت استحالة هذا بدليل مقطوع به وثبت إمكان ذلك عرف بطريق الضرورة أن بينهما مفارقة[٢] وإن جهلها الخصم، لأن الجهل عليه جائز ممكن، والخطأ على الدليل المقطوع به ممكن[٣] ممتنع، وكذا التسوية بين الممتنع والممكن ممتنعة، فكذا الحكم بجهله بالتفاوت بين الأمرين مع أن (الجهل عليه أولى[٤]) من الحكم ببطلان ما علم بالدليل الضروري، ثم نقول: أليس أن ما لا يتقدم على حادث واحد متعين يستحيل أن يكون قديما[٥] لمساواته إياه في المعنى الموجب للحدوث، فكذلك ما لم يسبق جميع الحوادث، وما لا يتعرى عن شيء واحد متعين يستحيل بقاؤه لا يوجب أن[٦] يستحيل بقاؤه، وكذا ما لا يتعرض عن جميع ما يستحيل بقاؤه لا يوجب استحالة بقائه، وقد ظهر لكم الفرق بين الأمرين عند الاعتبار بواحد معين من كل واحد من الجنسين، أعني ما ليس بقديم بل هو حادث وما ليس بباق ثم[٧] نقول: ما يزعمون أن لا حادث إلا وقبله حادث يوجب محالا، لأنه يوجب وجود المحدث في القدم لأن الجوهر لما كان قديما وفي قدمه لا يخلو عن الحوادث لزعم هذا أو القول بقدم المحدث ممتنع محال، لأنه قول بأن لوجوده ابتداء وليس لوجوده ابتداء، وامتناع اجتماع السلب والإيجاب في محل واحد[٨] مما لا يخفي على المجانين، فأما قولنا: إنه لا عرض إلا وبعده عرض[٩] فلا استحالة فيه، وإثبات المستحيل بثبوت ما ليس بمستحيل جهل فاحش، ولأن القول أن لا

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ز مقارنة.
(٣) د، ز سقط.
(٤) ز جهلة أولى جائز أولى.
(٥) لوحة ٢٩ و ز.
(٦) لوحة ٤٢ ظ د.
(٧) ب سقط ومثبتة من النسخ الأخرى.
(٨) ز سقط.
(٩) ز سقط.

عرض إلا وقبله عرض مما يعرف بطلانه بالحس، فإنا رأينا عرضا ما موجودا ثم قلنا لا وجود لهذا إلا وقبله عرض ثم كذا ذلك العرض لا وجود له إلا وقبله عرض آخر هكذا إلى (ما لا يتناهى وما لا تناهي[١]) له لا[٢] يتحقق ثبوته فإذا لا يتحقق ثبوت هذا العرض وهو قد تحقق فيثبت أن وجوده لم يتعلق بما لا تحقق له، وبمثله لو قيل: لا عرض إلا وبعده عرض لم يمتنع ثبوت هذا العرض، بل وجوده يقتضي وجودا آخر بعده، ووجود الثاني ووجود الثالث كذا لا إلى نهاية نظيره أمر تضاعف الحساب أنه إذ لم يجعل له ابتداء منه يبدأ لا يجوز وجود شيء منه البتة، وإذا حصلت البداية يجوز أن يبقى فيه فيزيد ثم يزيد دائما وكذا من[٣] قال لغيره: لا تأكل لقمة إلا وتأكل قبلها لقمة لا يتمكن من الدخول في الأكل فإن كل لقمة يريد أن يأكلها كان من شرط أكلها أن يأكل قبلها أخرى فيبقى غير آكل أبدا، وبمثله لو قال له: لا تأكل لقمة إلا وتأكل بعدها لقمة أخرى لتمكن من الدخول في الأكل ثم يبقى أبد الدهر آكلا فكذا[٤] هذا، والعجز عن دفع هذا السؤال وتعذر التفرقة بين الماضي والمستأنف ألجأ أبا الهذيل.

[تناهي مقدورات الله عند العلاف ومناقشة ذلك]:

العلاف[٥] رئيس المعتزلة إلى القول بتناهي مقدورات الله تعالى وانقطاع ثواب المؤمنين وعذاب الكفرة في الآخرة فإنه لما[٦] عجز عن التفرقة سوى بينهما

---

(١) ز ما يتناهى وما ينتهي.
(٢) لوحة ٢٠ ظ ط.
(٣) لوحة ٤٣ و د.
(٤) لوحة ٢٩ ظ ز.
(٥) محمد بن الهذيل بن عبد الله توفى سنة ٢٣٥هـ.
كان شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم، كان حسن الجدال قوى الحجة. من كلامه القول بفناء مقدورات الله تعالى حتى يكون بعد فنائها غير قادر على شيء.
والأعراض بعضها يبقى وبعضها لا يبقى، والإنسان هو الجسد دون النفس وأن معلومات الله تعالى متناهية وأن الإنسان قدري في الدنيا جبري في الآخرة.
راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ٢ ص ٢٧٦ وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٥٤ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٠٢.
(٦) ز لو.

في الاستحالة، وقال: كما يستحيل قدم (ما يستحيل قدام[١]) ما لا يسبق الحوادث يستحيل بقاء ما لا ينفك عما يستحيل بقاؤه إلى مالا يتناهى وجعل كل واحد منهما متناهيا فأداه جهله بالتفرقة بين[٢] الأمرين وعجزاه عن ذلك إلى إنكار نصوص كتاب الله تعلى وإلى تعجيز الله تعالى مع بقاء ذاته مع أنه يقول: الله تعالى يقدر بقدرة هي ذاته، فإذا كانت قدرته ذاته وقد تناهت القدرة التي هي ذاته لما أن تناهى المقدورات بتناهي القدرة فكان هذا تناهي ذاته لا محالة، وهذا كله كفر صريح عصمنا الله تعالى عن ذلك بفضله. وإذا ثبت بما بينا حدوث الأعراض والجواهر كلها ثبت حدوث الطبائع والهيولى وجميع ما تسميه الدهرية[٣] والطبيعيون عناصر وإسطقسات وحدوث الأفلاك (بما فيها)[٤] من البروج والكواكب والشمس والقمر وحدوث الزمان والخلاء إذ ذاك كله داخل تحت ما أقمنا[٥] الدلالة على حدوثه[٦]. والله الموفق[٧].

والعبارة عن جملة ما ذكرنا أن العالم قسمان: أعراض وأعيان لا ثالث لهما وقد أقمنا الدلالة على حد وشكل واحد منهما، فعرف بذلك حدوث كلية العالم، وهذا هو طريقة الاستقراء[٨] فإنها وضعت لتعريف الكليات بواسطة[٩] الجزئيات وهي

---

(١) ما بين القوسين موجود بالأصل وسقط من باقي النسخ وأحسب أنه زائد.
(٢) لوحة ١٥ ب ظهر.
(٣) سبق التعريف ص ٦٥.
(٤) ز بأنها.
(٥) ز من زائدة.
(٦) لوحة ٤٣ ظ د.
(٧) انظر في هذا شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ١١٣ وانظر كلام أبي الهذيل والدفاع عنه في الانتصار للخياط ص ١٦ ــ ١٧.
(٨) هو الاستدلال بالجزئي على الكلى أي إثبات الحكم لكلى لوجوده في جزئياته أما كلها فيفيد اليقين أو بعضها فيفيد الظن ويسمى الأول استقراء كامل والثاني استقراء ناقص. راجع المواقف للإيجي ص ٣٥.
(٩) د سقط.

مضاهية لطريق البرهان في إفادة اليقين وإظهار بطلان ما يقابله من الرأي، وقد حصل ذلك بحمد الله.

[الرد على شبه الدهرية]:

جئنا إلى حل شبهات الدهرية، فأما القائلون منهم بأنه قديم لأن الباري تعالى علة وجوده أو جوده أو علمه أو قدرته أو حكمته على نحو ما مر من بيان أقاويلهم فهو في غاية الفساد، لأنا بينا دلالة الحدوث، وثبتنا ذلك بما يوجب العلم به قطعا يقينا وفي[١] ثبوت ذلك ظهور بطلان القول بقدمه ألا ترى أنا ثبتنا[٢] حدوث بعض الأعراض في الحال على وجه يعرف ذلك بالحس، ولم يقتض قدم ذات صانعه ولا قدم جوده أو علمه أو قدرته أو حكمه قدم تلك الأعراض. وظهر بهذا أن قدم ما به يتعلق بوجود العالم لم يوجب قدمه **نحقق ذلك**: أن هؤلاء كلهم أقروا بكون العالم مصنوعا[٣] ثم ادعوا قدمه لكون ما يتعلق وجوده به قديما، والقديم يمتنع تعلق ذاته بآخر يوجده، وكيف يتصور ذلك وقط لم يكن ذاته غير موجود، والقول بقدم ما تعلق وجوده بغير مناقضة ظاهرة إذ القديم ما يستغني في وجوده عن غيره. والمحدث ما يتعلق وجوده بغيره. فهم إذا قالوا: هو قديم وقالوا مع ذلك أن وجوده.. تعلق بغيره، صاروا قائلين أنه قديم محدث وهو متناقض، لأنه يصير كأنهم قالوا: العالم لا ابتداء لوجوده ومع هذا لوجوده ابتداء[٤] وعرف بما سبق ذكره بطلان قول القائلين: إن العالم قديم الطينة حديث الصنعة، فإنا بينا[٥] استحالة القول بأصل للعالم متعر عن الحوادث.

---

(١) لوحة ٣٠ و ز.
(٢) ز بينا ــ وهي الأصح.
(٣) لوحة ٢١ و ط.
(٤) لوحة ٤٤ و د.
(٥) د فأثبتنا.

فأما القائلون منهم بأنه قديم ولا صانع له وتعلقهم أنه لو كان محدثا أما أن كان بإحداث أو لا بإحداث والإحداث إما قديم وإما حادث وكل الأقسام باطل. فنقول لهم والله الموفق: إن حدوث العالم بجميع أقسامه قد ثبت بدليل لا شبهة فيه، فبعد ذلك ما تعلقتم به (من الكلام فيه بيان جهلكم بكيفية طريق الحدوث والجهل بكيفية طريق شيء)[١] ما لا يوجب انتفاؤه عند[٢] قيام الدليل على ثبوته، ألا ترى أن من كان على شط نهر عظيم هائل تقرر في ظنه[٣] أن لا يتصور للعبور عنه بوجه من الوجوه، وقد رأى (إنسانا وراء) حاشية إنسانا وراء)[٤] النهر، ثم رأي ذلك الرجل بعد ذلك في هذا الجانب من النهر لم يبق للرائي شك في أنه غير النهر لا محالة وإن كان لا يعلم كيفية طريق عبوره، (ولو أنكر عبوره مع معاينته إياه في هذا الجانب من النهر لما كان[٥] أنه لا يعرف كيفية طريق عبوره)[٦] يعد مكابرا معاندا فكذا هذا، ثم نقول: وجود العالم يتعلق بإيجاد الله تعالى إياه، والإيجاد صفة لله تعالى وراء ذاته أزلية[٧] قائمة بذات الباري جل وعلا على ما نبين في مسألة التكوين والمكون وقدمه لا يقتضي قدم العالم لما مر من استحالة قدم ما تعلق وجوده بغيره، ولأن الإيجاد ما كان ليوجد المكون للحال بل كان ليوجد وقت وجوده على ما نبين في تلك المسألة إن شاء الله تعالى.

وهكذا الجواب عن قولهم: إن وجود الشيء لا من شيء[٨] غير معقول فإنا أثبتنا ذلك بالدليل العقلي، والمعقول ما يعرف ثبوته بالدليل العقلي، وقد ثبت ذلك

---

(١) ما بين القوسين بهامش ب وسقط من د وقد أثبتناه في مكانه لصحة السياق.
(٢) ز عدم.
(٣) د بطنه.
(٤) د، ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ب، ط لمكان ــ وقد أثبتناه عبارة باقي النسخ للسياق.
(٦) د ما بين القوسين سقط.
(٧) لوحة ٣٠ ظ ز.
(٨) ب، د سقط وأثبتناها من النسخ الأخرى للسياق.

بحمد[١] الله تعالى، فكان[٢] معقولا غير أنه ليس بموهوم لأن الوهم من (نتاج الحس[٣]) إذ هو انطباع صورة المحسوس في المفكرة بعد زواله عن الحس[٤] فمن أراد أن يعرف[٥] ما غاب عن الحس بما هو من نتائج الحس وهو الوهم فقد أراد معرفة الشيء بغير ما وضع لمعرفته من أسباب المعارف، فصار كمن أراد أن يميز بين الألوان بسمعه وبين الأصوات ببصره ويعرف طعم الأجسام بيده وهذا جهل مفرط، وهذا لأنه لم ير إيجاد الأجسام ممن له قدرة إيجادها ومن رأى من الفاعلين لم يكن لهم قدرة إيجادها فلم يتصور ذلك في وهمه لبعده عن حسه، فظن أن ما ليس بموهوم ليس بمعقول جهلا منه بالفرق بين المحسوس والمعقول، على أنه رأى حدوث الصنعة[٦] في المادة لا عن أصل، إذ الصنعة توجد في المحل أما الصنعة فلا تحدث عن صنعة أخرى تكون مادة للأولى، وكذا الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فإذا عرف هو وجود شيء لا من شيء فبطل كلامه والله الهادي للعباد إلى سبيل الرشاد.

[الرد على المعتزلة]:

والمعتزلة لاعتمادهم في أكثر مذاهبهم على الوهم وإخراجهم ما ليس بموهوم عن كونه معقولا جهلا منهم بما بينا من التفرقة بين الأمرين ما لو[٧] إلى القول باستحالة وجود الشيء لا من شيء وصوبوا[٨] الدهرية في ذلك، وادعوا القول بقدم

---

(١) لوحة ٤٤ ظ د.
(٢) د وكان.
(٣) ز تريج الحكم.
(٤) بعد كلمة الحس ـ ورد ما يلي زائد ـ لا يتصور في الوهم وطريق معرفة الغائبات هو العقل لا الحس.
(٥) لوحة ١٦ ب و.
(٦) لوحة٢١ ظ ط.
(٧) ز قالوا.
(٨) ز وصبوا.

الأشياء وخافوا من معرة السيف، أو قصدوا تقرير من لا خبرة له بمعرفة الحقائق فموهوا وقالوا: أنا نقول بأن العالم كان معدوما إلا[١] أنه كان شيئا وإن[٢] الباري جل وعلا أوجده من العدم لا أن جعل ما ليس بشيء شيئا إذ هو محال[٣]. ثم اقتصر الكعبي[٤] على هذا القدر، وزاد الجبائي[٥] وجماعة من البصريين فزعموا أن ما كان في حالة الوجود عرضا يكون في حالة العدم أيضا عرضا، وكذا ما كان لونا أو طعما أو حركة أو سكونا أو جوهرا فهو في حالة العدم كذلك. فكانت الجواهر والأعراض والألوان والأكوان والطعوم كذلك في الأزل، وزاد أبو الحسن الخياط[٦] أحد رؤساء البغداديين من المعتزلة وهو أستاذ الكعبي، فزعم أن ما كان في حالة الوجود جسما يكون في حالة العدم أيضا، وأصل لنفسه أصلا فزعم أن ما لا يستحيل أن يكون الموجود موصوفا به في أول أحوال وجوده، لا يستحيل اتصافه به في حالة العدم، والعرض في أول أحوال وجوده يوصف بأنه عرض، وكذا كل نوع فيه كالحركة توصف بكونها حركة في تلك الحال، وكذا السكون واللون والطعم

---

(١) لوحة ٤٥ و د.

(٢) د سقط.

(٣) يقول عضد الدين الإيجي قال غير أبي الحسن البصري وأبي الهذيل العلاف من المعتزلة أن المعدوم الممكن شيء، فإن الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه ومنعه الأشاعرة مطلقا لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة.
راجع المواقف للإيجي ص ٥٣.

(٤) سبق التعريف ص ٣.

(٥) على هذا يكون الجبائي قد وافق الشحام في قوله في المعدوم حيث أثبتنا الجوهر في العدم جوهرا وهو معلوم قبل أن يكون ولعل أول من قال بأن المعدوم شيء الشحام والخياط والفرق بينهما أن الشحام جعل الجوهر في العدم شيئا بينما قال الخياط بأن الجسم في العدم شيء راجع المعتزلة لجار الله ص ١٤٨ ـ ١٥١.

(٦) عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط توفى سنة ٣٠٠هـ ومن أهم أقواله التي انفرد بها عن سائر المعتزلة قوله بأن الجسم في حالة العدم جسم ـ وهذا يؤدي إلى القول بقدم الأجسام ـ ومن أهم كتبه الانتصار.
راجع: فضل الاعتزال للبلخي ص ٧٤ وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٩٦ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٦٣.

والجوهر والجسم، فأما الموجود فيستحيل اتصافه في أول أحوال وجوده بأنه متحرك أو ساكن أو ماش أو قاعد أو آكل أو شارب، فيستحيل أيضا اتصافه بها في حالة العدم، ثم من زعم منهم أن الأحداث ليس بصفة للباري عز وجل بل عين[١] المحدث، فيقال: ما معنى قولكم بأن العالم محدث، أكان محدثا بأحداث هو صفة لله تعالى قائمة به أو بإحداث هو عين المحدث أو بإحداث هو غير المحدث وليس بصفة لله تعالى قائمة به؟ فإن[٢] قالوا: حدث بإحداث هو صفة لله تعالى، قيل هذا ترك (منكم مذهبكم)[٣] وإن زعموا أنه حدث بإحداث هو غير الله تعالى، قيل أقديم هو أم محدث؟ فإن قالوا هو قديم فقد تركوا مذهبهم وإن قالوا هو محدث، قيل: إن حدث أيضا بإحداث آخر أم لا بإحداث؟ فإن قالوا: لا بإحداث فقد أحالوا وعطلوا الصانع حيث جوزوا حدوث حادث لا بإحداث، وإن قالوا حدث بإحداث آخر سئلوا عن الإحداث الثاني والثالث فيتسلسل إلى غير نهاية، وفيه تعليق حدوث العالم بما يستحيل ثبوته، وإن قالوا حدث بإحداث[٤] هو ذاته، فقد جعلوا ذات العالم في العدم إحداثا وهو في الأزل كان ذاتا وكان جوهرا وأعراض وأجساما فكانت محدثة في الأزل، والموجود في الأزل لن يكون محدثا بل يكون قديما، فإذا[٥] كان العالم قديما موجودا في الأزل، فاعترضوا على هذا وزعموا أن معنى قولنا: إن العالم حدث أي حصل على حالة لم يكن عليها[٦] قبل هذه الحالة، معنى راجع إلى ذات العالم أم هي معنى وراء ذات العالم فبأي الجواب أجابوا[٧] فقد أبطلنا، وتبين أنه حصل بهذا

---

(١) ز غير.
(٢) لوحة ٤٥ ظ د.
(٣) ز ترك مذهبهم.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٣١ ظ ز.
(٦) ز سقط.
(٧) لوحة ٢٢ و ط ــ ز ألجاب.

الاعتراض لاغيا هاذيا ثم (يقال لهم)[١] إذا كان الموجود موجودا لذاته لا لمعنى، (وكذا الشيء شيئا لذاته لا لمعنى)[٢] أكان[٣] المعدوم ذاتا؟ فإن قالوا: لا، قيل: لم كان شيئا والشيء شيء لذاته[٤]، وكذا العرض والجوهر، وإن قالوا: كان المعدوم ذاتا قبل لم يكن موجودا، والذات الذي لأجله يتصف[٥] بالوجود قائم بظهر بهذا أي قولهم نتيجة قول الدهرية بل هو عين ذلك بل هو شر[٦] من قول أصحاب الهيولى بدرجات فإن أولئك ما أثبتوا في الأزل إلا الهيولى وهو شيء متحد الذات عندهم لا كمية له ولا كيفية وليس بجوهر ولا عرض، وهؤلاء أثبتوا جميع أجزاء العالم في الأزل، ثم من قال منهم أن المعدوم جسم في حالة العدم وجوهر أيضا قيل له الجسم هو المتركب، والجوهر ما قام به الأعراض، أكان التركب قائما بالجسم في الأزل والعرض بالجوهر؟ فإن قال: نعم، فقد جعل العرض قائما بالمعدوم وهو محال، وإن قال: لا، فقد أثبت جسما لا تركيب له وجوهرا لم يقم به العرض، وفيه إبطال كون الجسم متركبا، والجوهر حاملا للأعراض، وفيه تصحيح قول المجسمة[٧] والنصارى، ولقد صدق من قال: إن المعتزلة مخانيث الدهرية، ووراء هذا للمعتزلة أصول فاسدة أبطلوا بها على أنفسهم إثبات حدوث العالم. وكذا الكرامية وغيرهم من أهل البدع، إلا أنا تركنا ذكرها مخافة التطويل ونشير إلى بعض ذلك إذا انتهينا إلى الكلام معهم في إبطال مذاهبهم، ولأهل الحق طرق كثيرة في إثبات حدوث العالم، أعرضنا عن ذكرها تحرزا عن التطويل وعلما منا بكافية هذه الطريقة. وبالوقوف على هذه الجملة عرف بطلان قول كل من يدعي قدم شيء ما سوى الله

---

(١) ز يقول ـــ وسقط ـــ لهم.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ز لكان ـــ وهي خطأ.
(٤) لوحة ١٦ ظ ب.
(٥) لوحة ٤٦ و د.
(٦) ز شهير.
(٧) سبق التعريف ص ٥٧.

تعالى وصفاته مادة كان ذلك أم محلا أم زمانا أم نفسا ناطقة[١] كما يدعي قدمها جماعة من صابئة حران وابن زكريا الرازي[٢] المتطبب[٣] وكذا بطلان قول من يدعي قدم الأفلاك وما فيها من الكواكب أو قدم الطبائع ــ فلم نشتغل بالكلام مع كل فريق وإثبات حدوث كل شيء من هذه الأشياء لاشتمال ما أقمنا[٤] من الدليل على ذلك كله[٥] وبالله المعونة والتوفيق.

---

(١) لوحة ٣٢ و ز.
(٢) أبو بكر بن محمد بن زكريا الرازي الطبيب المتوفى سنة ٣١١هـ أو ٣١٣هـ. كان إمام وقته في علم الطب أقبل بنهم على قراءة الفلسفة من كتبه الحاوي ٣٠ مجلدا ــ الجامع ــ الأعصاب ــ والجدري والحصبة. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ٢ ص ٥٠٣ وشذرات الذهب لابن العماد جـ٢ ص ٢٦٣.
(٣) لوحة ٤٦ ظ د.
(٤) ز ما أفهمنا.
(٥) راجع في موضوع حدوث الجواهر ــ الشامل في أصول الدين للجويني ص ٢٢٠ ــ ٢٢٦. راجع التمهيد لأبي المعين النسفي مخطوط لوحة ٢ و ظ.

الفصل الثالث

١ – الكلام في أن العالم له محدث[١]:

وإذ أثبتنا بالدليل أن العالم محدث، فإن المحدث جائز الوجود لا واجب الوجود، إذ لو كان واجب الوجود[٢] لكان مستحيل العدم وكان قديما وقد ثبت حدوثه، وإنه قبل الحدوث كان معدوما، دل أنه ليس بمستحيل العدم، ولا بواجب الوجود بل كان جائز الوجود وجائز العدم، وما يجوز عليه الحالان، لا يختص بأحدهما إلا بتخصيص[٣] مخصص، كالجسم لما جاز أن يكون متحركا، وإن يكون ساكنا، لم يختص بإحدى الحالتين إلا بمعنى يوجب اختصاصه بها وهو الحركة أو السكون فكذا هذا، بل كان العدم أولى به من الوجود لولا معنى بدلت به الحالة؛ لأنه كان عدماً في العدم، وبدلت الحالة بالوجود فلابد من وجود معنى أوجب تبدله ولأن العدم نفي فلا يقتضي تعليلا ولا مخصصا، بخلاف الوجود، واعتبر بعدم البناء ووجوده، في مكان مخصوص ولأن العالم يتصور أن يكون على غير هذه الهيئة والقدر ويتوهم أن يكون أكبر وأزين من هذا، ويتصور أن يكون[٤] أدون من هذا فكانت هذه الحالة مع ما يخالفانه في الجودة[٥] والرداءة والصغر والكبر في حيز الإمكان فاختصاصه بهذه الحالة لا[٦] يكون إلا بتخصيص مخصص، وبهذه الدلالة يستدل على وجود الباني[٧] لكل بناء يشاهد في الدنيا، وتقررت هذه الدلالة في العقول، حتى إن من أجاز وجود ذلك جزافا من غير صانع له عد متجاهلا في نفسه.

---

(١) العنوان سقط من ـــ د.
(٢) ز سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٢٢ ظ ط.
(٥) ز الوجود.
(٦) ط أن
(٧) لوحة ٤٧ ود.

[لا يتوهم أنه أحدث نفسه بنفسه]:

ولا يتوهم أنه أحدث نفسه بنفسه، لأنه[١] إن أحدث نفسه بعدما صار موجودا فهو محال من وجهين: أحدهما وجوده[٢] قبل إحداث نفسه لا بإحداث محدث وتخصيص مخصص إياه بالحدوث وهو باطل، والأخر إيجاده نفسه بعدما صار موجودا وإيجاد الموجود مستحيل.

[وجود الفعل من المعدوم محال]:

ولا يتوهم أيضا أنه أحدث نفسه في حالة العدم، لما أن وجود الفعل من المعدوم محال، **يحققه:** أن الآدمي مع أنه ليس بعرض بل هو جوهر، وليس بجماد بل هو نام، وليس بنبات بل هو حيوان، وليس بعجم بل هو ناطق. وهذه الحالة هي النهاية في القوة والتدبير للحيوانات الأرهمية، ولهذا يغلب بحيلة اللطيفة وتدابيره الصائبة جميع الحيوانات الأرضية، فيستسخر الفيلة[٣] العظام، والأسود الضارية، والحيات الناهشة فيستعملها في حوائجه كيف شاء وأراد، ويستخرج ما في قعور البحار من الحيوانات المائية، ويستنزل من الهواء والطيور الهوائية، ثم هو في حال كمال عقله وعلمه بالأمور، وتمام قوته وبصارته بوجوده الحيل والتدابير يعجز عن تغيير صفة له ذميمة إلى ما يستحليه ويهواه من مضاد تلك الصفة، كالدمامة والحسن، وقصر القامة وطولها، وسواد بشرته وبياضها، فلأن لا يتأتى ولا يتصور إيجاد أصل العالم مما هو معدوم أولى. **يحققه:** أن كل عين من أعيان العالم اجتمعت[٤] فيه الطبائع المتضادة التي من شأنها التباين ومن طبعها التنافر، ولو تركت وطباعها لتباينت وتنافرت فدل وجودها على خلاف ما يقتضي شأنها أن ذلك ليس من قبل ذواتها بل بقادر لا يغالب وعزيز لا يمانع، وبالله المعونة.

---

(١) لوحة ٣٢ ظ ز.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ١٧ و ب.
(٤) لوحة ٤٧ ظ د.

وكذا اختلاف المتجانسات في الوقت، وتباين المتماثلات[١] واجتماع المختلفات في الجوهر يقتضي مقدما قدم ومؤخرا آخر وجامعا جمع ومفرقا فرق إذ لو كان الأمر على مقتضى ذات كل منها، ما اختلفت المتجانسات في الوقت ولا تباينت المتماثلات بالمحل لاستواء كل من ذلك فيما تقتضيه الذات، ولو اجتمعت المختلفات في الجوهر لتفرق ما يقتضيه[٢] ذات كل واحد منهما، وحيث كان الأمر على هذا، ووجد اختلاف فيما يوجب الذوات المستوية واستواء فيما يوجب الذوات المتفرقة كان ذلك دليلا على وجود صانع لها كامل القدرة نافذ المشيئة يفعل ما يشاء على حسب ما تقتضيه حكمته البالغة ومشيئته النافذة، وبالله التوفيق.

[أخطاء للمعتزلة في إثبات الصانع]:

وثمامة بن الأشرس[٣] أحد رؤساء المعتزلة أبطل على نفسه دلالة إثبات الصانع فإنه زعم أن المتولدات أفعال لا فاعل لها[٤] ولا شك أنها حادثة كائنة بعد أن لم تكن فلما جاز حدوث كائن ما بلا صانع أحدثه جاز في جميع العالم، وكذا أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر[٥] وابن الراوندي[٦] والكرامية يزعمون أن[٧]

---

(١) ز بالمحل ـ زائدة.
(٢) لوحة ٣٣ و ز.
(٣) أبو معن ثمامة بن أشرس توفى سنة ٢١٣هـ وأتباعه يسمون الثمامية كان زعيما للقدرية في أيام المأمون ـ من أهم أقواله: أن المعارف ضرورية وأن من لم يعرف الله ضرورة ليس عليه أمر ولا نهي وأن المتولدات لا فاعل لها ـ والقول الأخير يؤدي إلى نفي الصانع. راجع: التبصير في الدين للأسفراييني ص ٤٨، وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٧٢ والملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص٧٠.
(٤) المتولدات فيها نوع من الاختلاف فالجاحظ يعلقها بالطبع في أفعال الجوارح ويقول النظام ومعمر: إن هذه الحوادث التي تحدث في الجمادات فإنها تحصل فيها بطبع المحل أما ثمامة فإنه جعل المتولدات حدثا لا محدث لها.
راجع: الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٣٨٧.
(٥) أبو سهل بشر بن المعتمر توفى سنة ٢١٠هـ. نقل الاعتزال إلى بغداد وصار من رؤساء المعتزلة تنسب إليه البشرية.
راجع طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٦٥ والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٥٥.
(٦) سبق التعريف.
(٧) لوحة ٢٣ و ط.

التكوين حادث حدث لا بإحداث أحد، فإنهم اتفقوا على هذا، وإن اختلفوا في محل التكوين على ما نبين ذلك في تلك المسالة، ولو جاز ذا في التكوين لجاز في جميع أجزاء العالم. وكذا الجبائي وابنه[١] يزعمان أن إرادة الله تعالى حادثة لا في محل لا بإحداث أحد وإيجاده. فهؤلاء كلهم عجزوا أنفسهم عن إثبات الصانع على أصولهم الفاسدة. والله المحمود على ما عصمنا معاشر أهل الحق عن الوقوع فيما يهدم قواعد الدين والتمسك بما (يفضي بنا إلى قياده إلى مذاهب الملحدين[٢])[٣].

---

(١) لوحة ٤٨ و د ــ سبق التعريف بهما.

(٢) ز ــ وقتضى قياده إلى مذهب الملحدين.

(٣) راجع في موضوع إثبات الصانع:
التمهيد لأبي المعين النسفي لوحة ٣ وجه مخطوط بدار الكتب رقم ٢٢٩٩١ توحيد. والشامل في أصول الدين للجويني ص ٢٦٢ ــ ٢٨٧ واللمع للأشعري ص ١٧ - ١٩ ط مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٥م ــ تحقيق حمود غرابة. والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٣ ــ ١٩ مطبعة السعادة سنة ١٣٢٧هـ طبعة ثانية. والمسامرة لابن شريف بشرح المسايرة لابن الهمام ص ١٥ ــ ٢١ طبع الأميرية ببولاق مصر سنة ١٣١٧هـ. وكتاب التوحيد للماتريدي لوحة ١٦ ــ ٢٢ مخطوط بدار الكتب برقم ٢٦٣٣٨ توحيد.

الفصل الرابع

١ – الكلام في توحيد[١] الصانع[٢]:

وإذا ثبت بما مر من الدلائل أن العالم لابد له من صانع، لاستحالة اختصاص ما يجوز عليه العدم بالوجود، وتبدل الحال من العدم إلى الوجود بعد أن كان معدوما بلا مخصص خصصه به على ما مر بيانه فبعد ذلك نقول: إما أن كان صانع العالم واحدا أو أكثر من واحد، ولا جائز أن يكون أكثر من واحد، لأنه لو كان للعالم صانعان وهما علما معدوما لو وجد لكان في حالة الوجود عرضا أو جوهرا، لكان الأمر لا يخلو إما أن يكون كل واحد منهما قادرا على إيجاده، وإما أن لم يكن كل واحد منهما قادرا على إيجاده، وإما أن كان أحدهما قادرا[٣] على إيجاده دون الآخر. فإن لم يكن كل واحد منهما قادرا على إيجاده مع أنه مقدور (في نفسه)[٤] فإذا كل واحد منهما كان عاجزا لزوال قدرته عما هو المقدور في نفسه، ولن يكون ذلك إلا عن عجز كما أن زوال العلم عما يصح تعلقه به لن يكون إلا عن جهل والعاجز لا يكون إلها، فإذا بطلت ألوهيتهما. ولو كان أحدهما قادرا على إيجاده ولم يكن الآخر قادرا، فهذا الثاني لا يكون إلها، ولو كان جميعا قادرين، إما أن قدر كل واحد منهما على إيجاده على[٥] الانفراد والاستبداد، وإما أن قدرا على

---

(١) تقتضي وحدانية الله عز وجل أمورا منها وحدانية الذات بمعنى عدم التركب من أجزاء لاستلزام التركب الحدوث وهو محال على الباري، ومنها وحدة الذات بمعنى عدم الشريك.
ومنها وحدة الصفات أي أنه ليس له سبحانه صفتان أو أكثر من نوع واحد وليس لغيره صفة تشبه صفته.
ومنها وحدة الأفعال فليس لغيره فعل يشبه فعله تعالى.
راجع محاضرات في التوحيد للدكتور محمد شمس الدين إبراهيم ص ٢١.

(٢) د ـــ العنوان سقط.

(٣) لوحة ٣٣ ظ ز.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ٤٨ ظ د.

ذلك على طريق التعاون[١] (فإن قدرا على طريق التعاون)[٢] دون الانفراد كان كل واحد منهما عاجزا لزوال قدرته عما هو مقدور في نفسه، ولو قدر كل واحد منهما على الانفراد ثم أوجده أحدهما إما أن زالت عن إيجاده قدرة الآخر وإما أن لم تزل، فإن لم تزل قدرة الآخر فهذا محال، لأن إيجاد الموجود محال، والمحال لا يدخل تحت القدرة، وإن زالت قدرة الآخر عن إيجاده بعدما كان ذلك مقدورا بسبب إيجاد صاحبه فقد عجز صاحبه إذ أزال قدرته عما هو مقدور له، ومن نفذ سلطان غيره عليه بالتعجيز فهو مقدور له، داخل تحت تصرفه، وهذا مما يستحيل على الله تعالى، فبطل إذا أن يكون للعالم صانعان[٣].

---

(١) لوحة ١٧ ظ ب.

(٢) ما بين القوسين سقط من ب وأثبتناه من باقي النسخ لصحة السياق.

(٣) يذكر السيد الشريف في شرحه للمواقف أدلة الحكماء في امتناع وجود إلهين كل واحد منهما واجب الوجود لذاته قائلا: وذلك لوجهين: الأول: لو وجد واجبان وقد تقدم أن الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين فيلزم تركهما أي تركب هوية كل منهما واجبا.

أما الوجه الثاني وهو أن الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضى للتعين الذي ينضم إليه فيمتنع التعدد حينئذ في الواجب أما الأول وهو أن الوجوب هو المقتضى للتعين فإذ لولاه فإما أن يستلزم ويقتضي التعيين الواجب فيلزم تأخره أي تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته ويلزم الدور لأن الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب أن يكون متقدما على ما عداه علة له أو لا يستلزم ولا يقتضي شيء منهما الآخر فيجوز حينئذ الانفكاك بينهما لاستحالة أن يكون هناك أمر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لأجله فيجوز الوجوب بلا تعين وهو محال إذ يستحيل أن يوجد شيء بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وإما الثاني وهو أن الوجوب إذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد.

راجع شرح المواقف ج٣ ص ٣٢ ــ ٣٤.

ويوضح الدكتور محمد شمس الدين إبراهيم في محاضراته في التوحيد ص ٢١ ــ ٢٣ أدلة الوحدانية فيما يلي.

أولا: لو وجد إلهان لكان أحدهما ناقصا لكن كون الإله ناقصا باطل فبطل ما أدى إليه وهو التعدد فمثلا لو فرضنا إلهين لوجب اشتراكهما في الألوهية وتميز أحدهما عن الآخر بصفة تحقيقا للتعدد فإذا كان الصفة كمالا كان الآخر ناقصا لخلوه عنها وإن لم تكن كمالا فالمتصف بها ناقص.

=

ولا يقال إن الواحد لما أوجده فقد زالت قدرته أيضا عن الإيجاد لاستحالة إيجاد الموجود، لما أن إيجاد ما هو قادر على إيجاده بتنفيذ القدرة، وكيف يكون تنفيذ القدرة تعجيزا وإزالة لها؟ فأما الصانعان فكل واحد منهما قادر وله قدرة على حدة، فكان القول بنفاذ إحداهما إزالة للأخرى ضرورة فكان تعجيزا ونقرر هذه الدلالة أيضا من وجه آخر فيقال: إنا نعين جسما من الأجسام فنقول: هل يقدر كل واحد منهما على أن يخلق فيه في وقت ما فيما يستقبل من الأوقات حركة[1] أو سكونا؟ فإن قالوا: لا. فقد عجزوهما، وإن قالوا: نعم. قلنا: لو خلق أحدهما في ذلك الوقت بعينه فيه حركة هل يقدر الآخر على[2] أن يخلق فيه في عين ذلك الوقت سكونا؟ فإن[3] قالوا: نعم. فقد ارتكبوا محالا، حيث جوزوا اجتماع الحركة والسكون في وقت واحد في محل واحد وإن قالوا: لا. فقد جعلوه عاجزا عما كان عليه قادرا، وقدرته زائلة عما كانت عليه ثابتة، وهذا هو التعجيز وهو محال على الصانع،

=

ثانيا: لو وجد إلهان كان كل واحد منهما مركبا والتركيب من أمارات الحدوث فبطل ما أدى إليه وثبت أنه تعالى واحد وذلك لأن تعدد الإله يستدعى أمرين اشتراكهما في وجوب الوجود وتميز كل إله بتشخص يخالف تشخص الآخر وحينئذ يلزم تركب كل إلهٍ ومما به الاشتراك ومما به الامتياز فلو تعدد الإله للزم التركب.

ثالثا: لو وجد إلهان فلا يخلو إما أن يكون أحدهما كافيا في إيجاد العالم وحينئذ يكن الآخر صانعا، وإما أن لا يكون بل لابد منهما فيكون كل واحد منهما عاجزا والعاجز لا يون إلها.

رابعا: لو وجد إلهان وأرادا إيجاد شيء فإن أوجداه معا بالاستقلال بتمامه في وقت واحد لزم وجود أثر بين مؤثرين وهذا محال وإن أوجداه.. بالتعاون لزم احتياج كل منهما فلا يكون إلها وإن أوجده أحدهما فقد لزم عجز الآخر.

خامسا: لو وجد إلهان متصفان بكل صفات الإلوهية وتعلقت إرادة أحدهما بتحريك جسم فإن لم يتمكن الآخر من إرادة ضده يكون عاجزا أو إن تمكن فإن نفذ مرادهما معا لزم اجتماع الضدين وهو محال وإن لم ينفذ مرادهما لزم خلو الجسم عن الحركة والسكون وهو محال ولزم عجزهما، وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر ثبتت الوحدانية وكان الآخر عاجزا.

(١) لوحة ٢٣ ظ ط.

(٢) لوحة ٤٩ و د.

(٣) لوحة ٣٤ و ز.

والقول بثبوت صانعين يؤدي إلى هذا، وما أفضى إلى المحال فهو محال، ولا يقال: إن الواحد إذا أثبت فيه حركة زالت قدرته عن تخليق السكون فيه، ولم يكن ذلك تعجيزا لنفسه ولم يكن ذلك محالا، فكذا في الاثنين لأنا نقول: إن من زالت قدرته عن إثبات شيء في محل إثبات غيره ضد ذلك الشيء كان عاجزا بتعجيز غيره إياه عن إثبات ما كانت قدرته ثابتة عليه بإثبات عليه ذلك الغير ضده لأن هذا منه تصرف في المحل ليمنع[١] صاحبه عن التصرف فيه وتعجيز غيره تارة يكون بمنعه عن تنفيذ قدرته بتصرفه في ذاته بإبطال قدرته وتارة يكون بفعل في محل تصرف بإثبات ضد[٢] ما يريد صاحبه إثباته فيه وإخراجه من أن يكون قابلا لتصرفه بإثبات ضد تصرفه فيه، فأما من أثبت تصرفا في محل مع قدرته على إثبات ضده فيه على طريق البدل لن يعد عاجزا عن التصرف فيه وإن زالت قدرته[٣] لاستحالة الجمع بين الضدين إذا كان هو الذي أثبت هذا الضد فيه باختياره مع قدرته على إثبات ضده على البدل بل هو آية كمال القدرة وعلاقة نفاذ المشيئة، فأما في الاثنين فذلك[٤] علامة العجز والقهر على ما قدرنا[٥]، والله الموفق.

وهذان الوجهان من الدلالة لا يستقيمان على أصول المعتزلة فإن حركة ما يوجدها الحيوان باختياره كان الله تعالى قبل وجودها عالما بها قادرا على إيجادها فإذا أوجدها الحيوان على أصولهم واستبد بإيجاده، زالت قدرة الله تعالى عنه، وكذا كان الله تعالى قادرا على إيجاد حركة في عضو من أعضاء الحيوان، (فإذا أوجد

---

(١) ز ليمتنع.
(٢) ز سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٤٩ ظ د.
(٥) انظر في موضوع توحيد الصانع الشامل في أصول الدين للجويني ص ٣٥٢ ـ ٣٦٨ وغاية المرام للآمدي ص ١٥١ ـ ١٥٥ ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٣٩١هـ تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، والبداية من الكافية في الهداية للصابوني ص ٣٩ ـ ٤٣ وكتاب في العقائد للماتريدي مخطوط رقم ١٤٧ عقائد تيمور لوحة ٣.

الحيوان)[١] السكون فيه زالت قدرة الله تعالى عن إيجاد الحركة فيه، ومع ذلك لم تزل ألوهيته تعالى بتعجيز غيره إياه، فكذا إذا كانا اثنين وعجز أحدهما صاحبه عن[٢] شيء ما لم تزل ربوبيته وألوهيته، وإنما يستقيم ذلك على أصولنا، والله الهادي إلى الصواب.

[دلالة التمانع]:

وربما عدى أهل الحق هذه الدلالة[٣] عن القدرة إلى الإرادة وقالوا: يقدر في الأوهام وقوع الاختلاف بين الصانعين لو كانا للعالم[٤] في الإرادة فيريد أحدهما إيجاد الحياة في شخص والآخر إيجاد الموت فيه، وكذا هذا في الحركة والسكون والسواد والبياض وجميع أنواع المتضادات. فبعد ذلك لا يخلو إما أن يحصل مرادهما جميعا فيصير الشخص الواحد في حالة واحدة حيا ميتا ساكنا متحركا أسود أبيض وهذا محال، وإما أن لا يحصل مرادهما فيبقى الشخص[٥] لا حيا ولا ميتا ولا ساكنا ولا متحركا وهذا محال، ويثبت عجز كل واحد منهما لتعطل إرادته[٦] وامتناع إثبات ما يريد إثباته بمنع صاحبه إياه إذ لولا إرادة صاحبه ضد مراده لحصل مراده[٧] ونفذت مشيئته، وفيه بطلان ربوبيتهما جميعا، وإما أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر وفيها ثبات ألوهية من نفذت إرادته وبطلان إلوهية الآخر وهذه الدلالة تسمى التمانع وأخذها المتكلمون من كلام الله. قال الله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٣٤ ظ ز.
(٣) ز عن الدلالة زائدة.
(٤) ز للعلم ــ في الإرادة متعلق لكلمة الاختلاف وقوله: لو كانا للعالم أي لو وجد للعالم صانعا فكان تامة وتقدير الكلام وقوع الاختلاف في الإرادة لو وجد للعالم صانعان.
(٥) لوحة ١٨ و ب.
(٦) لوحة ٢٤ و ط.
(٧) لوحة ٥٠ و د.

ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[١] وقال عز وجل ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[٢] وقال الله تعالى في إبطال إلوهية من اعتقدت عبدة الأصنام ألوهيته: ﴿ وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾ ﴾[٣] أي أن يمسسك بخير فلا دافع له إلا هو إلا أنه اكتفى بذكره في الأول عن الإعادة في الثاني إيثارا للاختصار كما قال عز وجل في آية أخرى ﴿ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ ﴾[٤] فكان فيه إثبات ألوهيته لنفاذ مشيئة، والاستدلال على كمال قدرته بذلك على ما قال ﴿ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾ ﴾ وإبطال ربوبية غيره بعجزه عن كشف ما أثبته الله تعالى، وقال في آية أخرى: ﴿ وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ ﴾[٥] وقال في آية أخرى: ﴿ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ[٦] مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ﴾[٧] ووجه الاستدلال على ما مر وقال عز وجل في آية أخرى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ ﴾[٨] استدل بانعدام أم القدرة لغيره على الإتيان بهذه الأشياء عند أخذه إياها على وحدانيته واستحالة ألوهية من لا قدرة له على ذلك. وهذه الدلالة لا تستقيم[٩] على أصول المعتزلة فإنهم يقولون: إن الله تعالى أراد من كل كافر الإيمان وأراد الكافر من نفسه الكفر، فنفذت إرادة الكافر وتعطلت إرادة الله ولم تبطل مع هذا ربوبيته، ولم تزل أوائل المعتزلة كانوا يرومون التخلص عن هذا الإلزام بحيل

---

(١) سورة الأنبياء ــ ٢١ ــ الآية ٢٢.
(٢) سورة المؤمنون ــ ٢٣ ــ الآية ٩١.
(٣) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٧.
(٤) سورة الأحزاب ــ ٣٣ ــ الآية ٣٥.
(٥) سورة يونس ــ ١٠ ــ الآية ١٠٧.
(٦) لوحة ٣٥ و ز.
(٧) سورة الزمر ــ ٣٩ ــ الآية ٣٨.
(٨) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ٤٦.
(٩) لوحة ٥٠ ظ د.

ضعيفة فلم يتمكنوا منه التزموا العجز عن إثبات الوحدانية بهذه الطرق التي علم الله تعالى نبيه[١] وأمينه على وحيه المبعوث لإظهار الحق عند (دروس آثاره)[٢] وطموس أعلامه ومنارة.

[أدلة للمعتزلة في الوحدانية ومناقشتها]:

وتمسكوا بطرق ضعيفة لا طائل تحتها، ولا إمكان للتعويل عليها منها أنهم قالوا: لو كان للعالم صانعان لكان[٣] كل واحد منهما قادرا لنفسه ويكون مقدور كل واحد منهما مقدور الآخر، فيقتضي هذا أن يصح أن يفعل أحدهما ويترك الآخر فيكون مفعولا متروكا موجودا معدوما وهذا محال، وإثبات صانعين يؤدي إلى هذا، والمؤدي إلى المحال محال، وهذا الاستدلال فاسد لأن أحدهما لو أوجده صار موجودا، ولا يكون معدوما بترك الآخر، والامتناع عن الفعل لأنه كان معدوما ولم يتعلق عدمه به، ألا ترى أن رجلين لو كانا قادرين على نقل خشبة من مكان إلى مكان فنقلها أحدهما وترك الآخر نقلها صارت منقولة بنقل الناقل، ولم يبق في المكان الأول بترك الآخر نقله، فكذا هذا.

ومنها أنهم قالوا: لو صح إثبات إلهين لصح إثبات آلهة لا نهاية لهم في العدد إذ لا عدد أولى من عدد، ولو[٤] جاز إثبات آلهة لا يتناهون لجاز أن يفعل[٥] كل واحد منهم فعلا فيوجد من الأفعال ما لا نهاية له في العدد، وهذا محال. فيقال لهم[٦]: إن الواحد من القدماء لا نهاية لمقدوره ومع ذلك لا يجوز أن يوجد بقدرته

---

(١) ز سقط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٢٤ ظ ط.
(٥) لوحة ٥١ و د.
(٦) لوحة ٣٥ ظ ز.

إلا ما يحصره العدد فكذا في القدماء، ولأن ما ذكرت من الاستحالة ثابت في القدماء بلا نهاية، فأما في العدد المتناهي فلا تثبت تلك الاستحالة فينبغي أن يجوز ذلك وإبطال ما لا يثبت(١) المحال بثبوته لإبطال ما ثبت المحال بثبوته جهل فاحش.

[أبو هاشم ودلائل الوحدانية والرد عليه]:

فلما انتهت نوبة رئاسة المعتزلة إلى أبي هاشم ورأي تعذر إثبات الوحدانية بالدلائل العقلية على أصولهم الفاسدة وتحير سلفه في ذلك، فزعم أن لا دلالة في العقل على وحدانية الصانع، وإنا عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل، ولو خلينا وعقولنا لجوزنا أن يكون(٢) للعالم صانعان فأكثر واشتغل بالاعتراض على دلالة التمانع التي هي أشهر دلالات أهل التوحيد فزعم أن قدرتهما أو قدرة أحدهما على ما أوردتموه يخرجهما أو أحدهما عن الربوبية فدخل هذا في جملة المستحيلات التي لا يوصف أحدهما بالقدرة عليه ولا بالعجز عنه كما منعتموه أنتم في الواحد من الوصف بالقدرة على الظلم والكذب وسائر الأوصاف التي لا تليق بالباري عز وجل، ومن الوصف(٣) بالعجز عنها للاستحالة فكذا يعتذرون في الاثنين قال: ونوضحه على قول(٤) من يقول بتعميم الإرادة في الكائنات، أن الإرادة لا تخالف عندهم المعلوم، والمعلوم(٥) لا يخالف الكائن، فكيف يتوهم(٦) من أحدهما

---

(١) ز ما يثبت.
(٢) لوحة ١٨ ظ ب.
(٣) ز لا يوصف.
(٤) د، ز سقط.
(٥) ز سقط.
(٦) يقول العصام في هامشه على شرح العقائد النسفية ص ٥٥:
ثم اعلم أن الإله إله لجميع ما سواه لو لم يكن واجبا وإلا فهو إله للمكنات واستحقاق الألوهية للممكنات بأن يكون الإله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأبي الممكن عليه، وأما إن قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصا في أن يكون إلها للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجبه أمر قطعي إنما يوجبه اعتبار خبر الصادق المصدوق بالمعجزة.

إرادة[١] خلاف صاحبه وفي إرادة خلاف صاحبه خلاف معلومة، قيل له: إن أول ما نلزمك باعتراضك هذا تخطئة الله تعالى في تعليمه رسوله المبعوث صلى الله عليه وسلم لدعوة من اعتقد مع الله إلها آخر ودان بإثبات الشريك له دلائل الوحدانية واستحالة ألوهية من سواه من الأصنام والأوثان إذ ما علم من الدليل فاسد معترض لا دلالة فيه على ما استدل به عليه، إذ هو دليل عقلي ولا دلالة في العقل عليه، وليس في ثبوت العجز دلالة بطلان الألوهية فكان ما أثبته الله تعالى في القرآن وعلمه رسوله صلى الله عليه وسلم من دلالة التوحيد وإبطال ألوهية من سواه ليحاج[٢] به من أعرض عنه وعانده فاسدا معترضا، ومن جوز على الله هذا فقد نسبه إلى الجهل والسفه لأنه تعالى إن لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل، وإن علم بفساده، ومع ذلك علمه رسوله صلى الله عليه وسلم ليحاج به من خالفه في التوحيد وتمسك بالشرك فهذا منه سفه، ومن وصف الله تعالى بالجهل والسفه (فقد كفر من ساعته ثم أبطل على نفسه الدلالة السمعية على إبطال القول بالتثنية والشرك، وذلك لأنه لما جاز عليه الجهل والسفه)[٣] وجاز أيضا عليه العجز عما هو مقدور في نفسه وزوال قدرته عما تعلقت به قدرة غيره على ما قررنا في تعذر إثبات الوحدانية على أصلهم بما ذكرنا من الدليلين قبل دلالة التمانع لجاز عليه الكذب وتأييد[٤] الكذب بالدلائل، ولما لم يخرج بذلك عن الألوهية واستحقاق العبادة، لا يخرج عن ذلك بهذا أيضا، ولعله أقام جميع المعجزات على أيدي الكاذبين وفيه إبطال الدليل السمعي أصلا، ولا دلالة في العقل على إثبات الوحدانية عنده، فإذاً لا دليل عليه من حيث العقل ولا من حيث السمع، ولعل مراد هذا الملحد، إبطال

---

(١) لوحة ٥١ ظ د.
(٢) لوحة ٣٦ و ز.
(٣) د ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٢٥ و ط.

الوحدانية وإفساد[١] القول بالرسالة، ودفع الشرائع بأسرها وهدم قواعد الدين عن أصلها، ولولا هذا لكان إذا بَانَ له فساد مذهب القدرية، لإفضائها[٢] إلى إبطال القول بالوحدانية لتركها، وأخذ بمذاهب أهل الحق ولما صار إلى تقوية القول بالتثنية، وإبطال دلائل التوحيد، وحيث لم ينقد للحق ولم يقر ببطلان ما كان عليه من المذاهب دل على أن مراده ما ذكرنا[٣] ثم العجب أنه مع هذه العقيدة يلقب نفسه أهل العدل والتوحيد، وهذا هو آية الوقاحة وقلة الحياء والدين، وأعجب من هذا كله أنه لم يعدم من يتبعه على هذا الرأي البادي عواره والظاهر فساده الهادم لقواعد الدين المؤيد لأقاويل الملحدين، ويرضى به إماما يعتمد عليه ويلقي مقاليد أمور دينه إليه. والله تعالى يعصمنا عن قول يفضي إلى الإلحاد، ويصوننا من الزيغ عن سبيل الرشاد ثم يقال له: أليس أن الله قال: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[٤] وقال عز[٥] وجل: ﴿ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ ﴾[٦] وما ذكر من الآيات التي مر ذكرها، ولا شك أن علو البعض على البعض وفساد السماوات والأرض غير متصور مع الاتفاق في الإرادة فلو كان الاختلاف فيها غير متصور لكان الله تعالى معلما رسوله ﷺ أن يحاج المشركين بما لا يصلح أن يكون دليلا، وكذا بتعليمه إياه محاجة الكفرة بالدليل العقلي، مع أنه لا دلالة فيه على ذلك كان سفيها جاهلا، ومن نسب الله تعالى إلى شيء من ذلك[٧] كان ممن[٨] لا يخفى كفره على أحد، ولوجب على أقرب الناس إليه إبانة رأسه عن جسده وقطع مادة شره عن ضعفاء المسلمين.

---

(١) لوحة ٥٢ و د.
(٢) ز لأقضى بها.
(٣) د ما بينا.
(٤) سورة الأنبياء ــ ٢١ ــ الآية ٢٢.
(٥) لوحة ٣٦ ظ ز.
(٦) سورة المؤمنون ــ ٢٣ ــ الآية ٩١.
(٧) لوحة ١٩ و ب.
(٨) لوحة ٥٢ ظ د.

ثم نقول له: أما حل الشبهة أن ما ذكرتم من الدلالة يخرجهما أو أحدهما عن الربوبية، وذلك محال كما قلتم في الواحد أنه لا يوصف بالقدرة على الكذب، فهو أن هذا تمويه فإن المستحيل هو إبطال ربوبية من ثبتت ربوبيته ولم تثبت ربوبية اثنين ليكون ما يوجب[١] بطلان ذلك مستحيلا بل علم ثبوت الصانع للعالم بدلالة المحدثات، ثم أخطرنا بالبال أن صانعا آخر جائز الوجود أو ممتنع الوجود، فتأملنا فعلمنا[٢] أنه ممتنع الوجود لما مر أنه لو كان مع الله إله آخر لكانا جميعا عاجزين، أو كان أحدهما عاجزا، والعاجز لا يصلح أن يكون إلها، فكان ذلك دليل أن لا يتصور ثبوت صانعين، فلم يكن هذا دليلا يوجب بطلان ربوبية من ثبتت ربوبيته بل ذلك دليل استحالة ثبوت صانعين، بخلاف صانع واحد، لأنه تثبت ربوبيته بالدليل الموجب، وبطلان ربوبية من تثبت ربوبيته (محال لكون ربوبيته واجب الوجود مستحيل العدم فمن لم يعرف الفرق بين)[٣] إبطال ما هو مستحيل البطلان وبين امتناع ثبوت ما وجد دليل امتناعه فهو قليل الحظ من العلم بالحقائق والذي يدل على[٤] بطلان كلامه وبعد استشهاده، أنه شبه هذا باستحالة ثبوت القدرة على ظلمه أو كذبه وهو غاية الجهالة، فإنا صورنا ثبوت قدرة كل واحد منهما على ما لا يستحيل ثبوت القدرة عليه، لولا منع صاحبه إياه، فإن أحدهما[٥] إذا أراد إثبات السواد في محل أو إثبات الحركة والحياة[٦] فيه فقد أراد إثبات ما هو مقدور في نفسه، إذ السواد والحركة والحياة داخلة تحت القدرة، لولا تحصيل صاحبه أضدادها، فحيث لم يقدر على إثباتها فإنما لم يقدر لمنع صاحبه إياه عن تنفيذ مراده،

---

(١) ز سقط.
(٢) د سقط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٢٥ ظ ط.
(٥) لوحة ٥٣ و د
(٦) لوحة ٣٧ و ز.

فكان هذا من صاحبه تعجيزا له وكذا على القلب، فأما وجود الكذب من الباري عز وجل ففي حيز المستحيلات، لما أن صدقه تعالى أزلي ممتنع العدم (ولا وجه لوجود كذبه مع وجود صدقه لاستحالة اجتماعهما)[١] ولا وجه إلى القول بانعدام الصدق ليثبت الكذب لاستحالة العدم على الأزلي لكونه واجب الوجود وانتفاء القدرة)[٢] عما يستحيل دخوله تحت القدرة لا يكون عن عجز، بل لخروج المحل عن أن يكون قابلا للقدرة فلا ثبوت للعجز الذي هو نقيصة منافية للقدم، فأما انتفاء القدرة عما هو مقدور في نفسه فلم يكن لامتناع المحل قبوله فكان لثبوت ما يضادها وهو العجز الذي هو من أمارات الحدث، فمن قاس خروج الحركة أو الحياة أو السواد مع أنه ليس في أنفسها ما يمتنع عن قبول القدرة بخروج الكذب، مع أنه في نفسه ما يوجب امتناعه عن قبول القدرة فهو جاهل بشرائط القياس، غير بصير بالفرق بين المحال والممكن، وكذا صيرورة الظلم صفة لله تعالى محال، لما أن فعله الأزلي عدل، وإفضال عندنا، ويمتنع قيام الظلم به مع[٣] وجود ذلك، ويستحيل[٤] على ذلك العدم، فكان محالا كما في الكذب، فأما في الحركة والسكون فالأمر بخلافه على ما بينا، وعند الأشعري فالقدرة على محال، لما أن الظلم هو التعدي في الفعل عما جعل له، وارتكاب المنهي، ولا نهي لأحد على الله تعالى، فالقدرة على الظلم تستحيل، لأنها قدرة على إثبات ولاية الأمر والنهي لغير الله تعالى عليه، وإدخاله تحت قهر غيره، وهذا كله محال ممتنع، فأما ما ألزمنا فليس بممتنع في نفسه، فكان انتفاء القدرة عن عجز فيه وقهر لصاحبه عليه حيث منعه عن إثبات مقدوره، والعجز من أمارات الحدث وهو منافي للربوبية، وفيما ألزم هو الأمر بخلافه على ما قررنا.

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ز قيام ــ زائدة.
(٤) لوحة ٥٣ ظ د.

فأما الشبهة الثانية وهي أن الاختلاف في الإرادة غير مقصور على قول من يقول بعموم الإرادة في الكائنات لأن الإرادة عندهم لا تخالف العلم فنقول[١] لو لم يكن ذلك متصورا لما أبطل[٢] الله تعالى قول الثنوية[٣] ولا أثبت وحدانيته بما تلونا من الآيات. ثم نقول لهم: إن إيراد هذه الشبهة صدر عن جهلكم بمذاهب خصومكم، وذلك أن القائلين بعموم الإرادة في الكائنات لم يقولوا بعمومها لعموم العلم وموافقة الإرادة العلم لأن عندهم علم الله تعالى يتعلق بذاته وصفاته ولا تتعلق إرادته بذلك، فإن الله تعالى يعلم ذاته وصفاته ولا يقال يريد ذاته وصفاته لتعلق الإرادة بالحوادث دون ما هو أزلي، فإذًا الإرادة عندهم موافقة للفعل[٤] إذ بها يخرج الفعل عن حد الاضطرار إلى حد الاختيار، والله تعالى يفعل باختياره فكان جميع ما فعله الله فعله بإرادته، فكان القول بعموم الإرادة في الكائنات[٥] عندهم لعموم الفعل عندهم في الكائنات، لأن مذهبهم أن الحوادث كلها حدثت بإحداث الله تعالى وتخليقه إذ ليس لغيره قدرة التخليق، فكان القول بذلك قولا بعموم الإرادة لاستحالة امتياز إرادته عن فعله لامتناع كونه مضطرا في أفعاله، ولهذا قال الشيخ الإمام أبو منصور[٦] - رحمه الله -: إن القول بإرادة العاصي تابع للقول بخلق الأفعال فإذا ثبت أنها مخلوقة لله تعالى، ليس بمضطر في تخليقه كان ما هو مخلوقه مرادا له، وقولهم: إن الإرادة توافق العلم دون الأمر، خرج على طريق[٧] المساهلة تيسيرا على المتعلمين، فأما حقيقة المذهب فعلى ما قررنا، وإذا كان الأمر كذلك فلو كان مع الله

---

(١) لوحة ٣٧ ظ ز.
(٢) لوحة ١٩ ظ ب.
(٣) سبق التعريف.
(٤) لوحة ٥٤ و د.
(٥) لوحة ٦٢ و ط.
(٦) سبق التعريف.
(٧) ط سقط.

خالق آخر وكان ما يخلقه ذلك غير[١] متعلق بفعله لم يكن متعلقا بإرادته فيتصور الاختلاف بينهما في الإرادة، كما يتصور الاختلاف عندكم بين الله تعالى وبين العبد في الإرادة لكون أفعال العباد خارجة عن فعله، وكان خروجها عن إرادته جائزا. لو سلكت هذه الطريقة لبطل كلامه واضمحل اعتراضه، والشيخ أبو الحسن الرستغفني[٢] - رحمه الله - ذكر في كتابه المسمى **بالإرشاد**، أن الإلزام من حيث القدرة لا من حيث الإرادة غير ممكن لكن لما فيه من امتناع الاختلاف بينهما[٣] في الإرادة، وكذا (أبو إسحاق الأسفراييني[٤] ذكر ما ذكر كلام أبي هاشم فقال: وليس هذا وجه)[٥] الاستدلال به لكنه ما قدمنا في تحقيق القدرة ونفي النقيصة، ثم يرتقي منه إلى الإرادة، فهذا منه أيضا تسليم[٦] أن حقيقة الإلزام في إثبات القدرة دون الإرادة، فيبقى الإشكال، إن الله أثبت الاختلاف في الإرادة، ولو لم يكن متصورا لما ثبت ذلك على ما مر ذكره فنقول - وبالله التوفيق:

إن من المعلوم الذي لا ريب فيه، أن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ لَفَسَدَتَا ﴾[٧] وبقوله تعالى: ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[٨] هو الاستدلال بنفاذ قدرة كل منهم، لما أن كلا منهم يفعل غير ما يفعل من وراءه من الآلهة، وتنفذ قدرته فيما يوجب علو أمره وظهور ملكه وسلطانه، وكذا بقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ ﴾[٩]

---

(١) ز سقط.
(٢) سبق التعريف.
(٣) لوحة ٥٤ ظ د.
(٤) سبق التعريف.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٣٨ و ز.
(٧) سورة الأنبياء ــ الآية ٢٢.
(٨) سورة المؤمنون الآية ٩١.
(٩) سورة الأنعام الآية ٤٥.

الآية، وكذا بقوله تعالى: ﴿ وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ﴾[١]، فأما الاستدلال بقوله: ﴿ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ ﴾[٢] وكذا بقوله تعالى ﴿ إِنْ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ ﴾[٣] وقوله ﴿ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ ﴾[٤] فالمراد من ذلك هو الفعل لا الإرادة ألا ترى أنه قال: ﴿ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ ﴾[٥]، ﴿ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ﴾[٦] وإنما يحتاج إلى الكشف، والإمساك بعد الفعل لا بعد الإرادة فإذا كان التعليق بالقدرة وإثبات العجز غَيْرٌ، إذ تنفيذ القدرة لن يكون بدون الإرادة، فكانت هي ثابتة ضرورة بثبوت القدرة، على ما هو الحكم في المتلازمين، وقد أقمنا الدلالة على أن خروج المقدور عن القدرة يكون عن عجز، وذلك منافي للربوبية، فكانت[٧] من ضرورة وقوع التعارض في القدرة (لو كان اثنين وقوع التعارض في الإرادة إذ هي لا تمتاز عن القدرة)[٨] وكل ما يمتاز عن القدرة فليس[٩] بإرادة بل هو تَمَنٍّ والقديم غير موصوف به لأنه من أمارات العجز، ولهذا قال أبو إسحاق[١٠] الأسفراييني بعدما حكي اعتراض أبي هاشم على الإرادة: وليس هذا وجه الاستدلال به لكنه ما قدمنا من تحقيق القدرة[١١] ونفي النقيصة ثم يرتقي[١٢] منه إلى الإرادة أي لما ثبت التعارض في القدرة وتعطلت قدرتهما أو قدرة أحدهما، ثبت ذلك في الإرادة

---

(١) سورة يونس الآية ١٠٧.
(٢) سورة يونس الآية ١٠٧.
(٣) سورة الزمر الآية ٣٨.
(٤) سورة الزمر الآية ٣٨.
(٥) سورة الزمر الآية ٣٨.
(٦) سورة الزمر الآية ٣٨.
(٧) لوحة ٥٥ و د ــ ط فكان.
(٨) ط و ز ما بين القوسين سقط.
(٩) لوحة ٢٦ ظ ط.
(١٠) ط أبو الحق.
(١١) ز الإرادة.
(١٢) ز لم يرتقي.

ضرورة استحالة امتيازهما إذ ما امتازت عنه الإرادة اضطرارا وليس بقدرة[١]، والله الموفق.

٢ ـ [الكلام في إبطال قول المجوس[٢]]:

[يزدان وأهرمن عند المجوس]:

ثم[٣] إذا ثبت بما بينا أن الصانع القديم واحد، بطل قول المجوس: إن للعالم صانعين: أحدهما[٤] خير خلق ما كان من أجزاء العالم حسنا ويسمى عندهم يزدان، والآخر شرير كل شر وفساد في العالم منه، وهو الذي خلق الأجسام الضارة، والسموم القاتلة، والأجساد المستقذرة المنتنة، ويسمى عندهم أهرمن، واتفقوا على القول بقدم يزدان، واختلفوا في أهرمن، زعم بعضهم أنه قديم، وزعم بعضهم أنه حدث من فكرة ردية حصلت من يزدان، فإنه تفكر في نفسه هل يخرج عليه من يضاده في ملكه، فتولد من هذه الفكرة عفونة في بعضه، وتولد من تلك العفونة أهرمن، وقالت فرقة منهم يسمون المسخية: إن يزدان[٥] كان نورا محضا ثم انمسخ بعضه فصار ظلمة، فكان أهرمن من تلك الظلمة، وقوم منهم يقال لهم الزروانية[٦]، يزعمون أن زروان وهو النور القديم عندهم شك في صلاته شكة فحدث الشيطان وهو أهرمن من تلك الشكة، وإنما كان يصلي طلبا أن يكون له ولد. وبعضهم قالوا: لا بل زمزم زروان في صلاته سبعة آلاف سنة وتسعمائة وتسعا وتسعين سنة

---

(١) راجع للمعتزلة في موضوع وحدانية الصانع شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٧٧ ـ ١٨٧، ويراجع شرح السيد الشريف للمواقف جـ ٣ ص ١٣٢ ـ ١٣٧ وشرح العقائد للتفتازاني ص ٥٤ ـ ٥٧ ط الحلبي سنة ١٣٢١ هـ.

(٢) سبق التعريف.

(٣) لوحة ٣٨ ظ ز.

(٤) لوحة ٢٠ و ب.

(٥) لوحة ٥٥ ظ د.

(٦) راجع الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢٣٤.

ليكون له ابن، ثم اهتم وقال: لعل هذا لا يكون فكان أهرمن من العلم الأول، وإبليس وهو عندهم أهرمن من هذا الهم. ثم هم مع اختلافهم زعموا أن أهرمن حارب يزدان ودامت المحاربة بينهما ثلاثة آلاف سنة، ثم وقعت بينهما هدنة، فهما على تلك الهدنة إلى أن تنقضي مدة الهدنة، ولهم في بدء الخلق خرافات كثيرة، لا يطيق العقل إحضارها على القلب، لركاكتها في نفسها.

[شبهة المجوس في إثنينية الخالق]:

وشبهتهم أن من أجزاء العالم ما هو ضار قبيح مستقذر، وإيجاد هذه الأشياء ليس بحكمه، والباري حكيم فلن يجوز منه إيجاد هذه الأشياء، لما أنه يستحيل عليه السفه ولا شك أنها محدثة، فلابد لها من محدث، فعلمنا أن لها محدثا سفيها وهو أهرمن[1]، وكذا موجد الشر شرير والباري جل وعلا منزه عن هذا الوصف، فدل أن وجود الشركان بإيجاد غيره لا بإيجاده.

[مناقشة كلامهم]:

إلا أنا نقول: إن ما أقمنا من الدلالة موجب بطلان أن يكون مع الله تعالى قديم آخر، فبطل القول بقدم[2] اثنين ولأن القول بقدم السفيه ناقص[3] محال، إذ من شرط القدم الكمال[4] لأن ذاتا ما لا يوجب نقصه لا في ذاته ولا في صفاته، إذ ذلك اقتضاء عدمه، وذات ما لا يقتضي عدمه، إذ لو اقتضاه لما تصور وجوده فإذا كان نقص تمكن في ذات ما فذلك بإثبات غيره، ليعرف بنقصان هذا كمال مثبته، ولو كان أهرمن محدثا على قول القائلين: إنه محدث، فلا ينبغي أن يكون له قدرة الإيجاد (لما فيه)[5] من إثبات التمانع، وقد بينا فساد ذلك[6]. وما زعموا من استحالة

(١) راجع التبصير في الدين للأسفراييني ص ٨٩.
(٢) لوحة ٣٩ و ز.
(٣) لوحة ٥٦ و د.
(٤) لوحة ٢٧ و ط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) راجع دليل التمانع في الوحدانية.

وجود الشر بفعل الحكيم، وخروج هذه الأجسام المستقبحة المستقذرة عن الحكمة ويستحيل على الله تعالى السفه[١]. قلنا: لهم لما[٢] جاز الجهل على النور القديم عندكم وجاز عليه الشك والهم، والحاجة إلى طلب الولد، وجاز عليه العجز عن قهر عدوه حتى صالحه وهادنه، جاز عليه الشر، وأي شر فوق هذه الشرور. ثم يقال لهم: تلك الشكة والفكرة التي حدث منها أهرمن حدثت باختياره أم لا باختياره؟ فإن حدثت منه باختياره فمن أصل الشر، فإذا جاز (منه إيجاده)[٣] الشرور باختياره فلماذا لا يجوز إيجاد ما هو دونه من الشرور؟ وإن حدثت لا باختياره (قيل: حدثت)[٤] بفعله الاضطراري أم بنفسها لا بفعل أحد؟ فإن حدثت بفعله الاضطراري فهو إذاً مضطر عاجز، إذ المضطر من يوجد غيره فيه فعلا، وكل من هو عاجز ومحل لمقدور غيره فهو محدث، فالقول إذاً بقدم يزدان محال. وإن حدثت الفكرة بنفسها لا بفعل النور باختياره أو اضطراره[٥] فهو محال لما مر من استحالة حدوث حادث لا بإحداث أحد، ولو جاز ذا لجاز حدوث جميع العالم بنفسه، وبطلت الدلالة على الصانع، ثم لو وجدت[٦] الفكرة أو الشكة بنفسها هل كان القديم عالما بحدوثها أم لا؟ فإن قالوا: لا، فقد جهلوه، والجهل لا يليق بالصانع القديم، وإن قالوا نعم قيل لهم: هل كان قادرا على منعها عن الحدوث؟ فإن قالوا: لا، فقد عجزوه وهو أيضا

---

(١) ولرد هذه الشبه يقول الدكتور محمد شمس الدين إبراهيم نقول: إن كلمة خير وشرير تحتمل معنيين:

الأول: أن الخير هو مصدر الخير الكثير والشرير هو مصدر الشر الكثير.

والمعنى الثاني: أن الخير من يغلب خيره على شره والشرير من يغلب شره على خيره.

وعلى هذا فإن أريد المعنى الأول فلا مانع عقلا أن يكون مصدر الخير والشر واحد فلا حاجة للتعدد وإن أريد المعنى الثاني قلنا: إن الخير في العالم هو الغالب وإن رحمة الله وسعت كل شيء.

ويمكن أن تعارض شبهتهم هذه بأن الخير إن قدر على دفع الشر ولم يفعل فهو شرير وإن لم يقدر فهو عاجز فلا يكون إلها.

راجع محاضرات في التوحيد ص ٢٦ ــ ٢٧.

(٢) ب ــ ما ــ والأصح ما أثبتنا من باقي النسخ.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ٥٦ ظ د.

(٦) د حدثت.

مناف للقدم، وإن قالوا: نعم[١] قيل لهم: فلم لم يمنعها عن الحدوث لئلا يتولد منها ما هو أصل الشرور[٢]؟ فإذًا صار الشر مضافا إلى اختياره وإرادته.

[مناقشة المسخية]:

ويقال للمسخية منهم: إن ما تزعمون من انمساخ بعضه محال (من وجوهٍ: **أحدها:** إثبات التبعض والتجزؤ وهو على القديم محال[٣]) على ما نبين في إبطال قول المجسمة إذا انتهينا إليه إن شاء الله – تعالى – (**والثاني:** أن القول بتغير القديم محال على ما نبين أيضا بعد هذا إن شاء الله)[٤] ثم نقول لهم: لما جاز الانمساخ على بعضه جاز على كله، لثبوت الموافقة من جميع الوجوه بين جميع أجزائه فما (جاز على البعض)[٥] جاز على الكل، لا أمان بكم من أن يتقلب جميع أجزاء القديم شياطين وأبالسة وهذا ظاهرا لفساده، إذ لو جاز هذا، لجاز انقلاب جميع الشياطين والأجسام القبيحة آلهة قديمة، وكل ذلك خارج عن قضية العقول. وما قالوا من استحالة إيجاد الحكيم الشرور والقبايح، لكون ذلك كله سفها فهو ممنوع، فيقال لهم: لم قلتم ذلك؟ ومن أين قلتم؟ أبدليل سمعي[٦] قلتم أم بدليل عقلي؟ فإن ادعوا الدليل السمعي، طلب منهم الدليل على كون قول من أسندوا القول إليه حجة، وإن ادعوا الدليل العقلي طولبوا[٧] بإيراده، ثم نقول لهم: أعرفتم بعقولكم أن إيجاد هذه الأشياء سفه أم حكمتم بكونه سفها لجهلكم بوجه الحكمة في إيجاد هذه الأشياء؟ فإن زعموا أنهم عرفوا بعقولهم كونه سفها، قيل لهم: أببديهة العقل عرفتم ذلك أم بالاستدلال؟ فإن قالوا عرفنا بالبديهة، ظهرت مكابرتهم، لأن أرباب العقول السليمة لا يختلفون

---

(١) لوحة ٢٠ ظ ب.
(٢) لوحة ٣٩ ظ ز.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٥٧ و د.
(٧) لوحة ٢٧ ظ ط.

في معرفة البديهيات، ونحن وجميع من ساعدنا في وحدانية الصانع لا نعرف هذا، فإن قالوا: إنكم تعرفون ذلك وتجحدون، قيل لهم: وبم تنفصلون ممن قال لكم: إنكم تعرفون فساد قولكم وصحة قول خصومكم بالبديهة، غير أنكم تعاندون؟ فإن قالوا: عرفنا ذلك بالاستدلال، طولبوا بإقامة الدليل، وإن قالوا: في الشاهد كل من (أوجد شرا فهو شرير)[١] ومن أوجد قبيحا فهو سفيه، قلنا: ولم إذا كان في الشاهد هكذا، يكون في الغائب كذلك؟ وبأي معنى تجمعون بين الشاهد والغائب؟ على أن هذا ممنوع أن في الشاهد يكون[٢] على ما يزعمون، فإن في الشاهد من كان فعله شرا قبيحا فهو شرير سفيه، فأما من كان مفعوله كذلك فلا، ثم إنه شرير سفيه، وفي المتنازع فيه ما هو شر وقبيح مفعول الله تعالى لا فعله وإيجاده ثم في الشاهد إنما يكون الفعل سفها قبيحا شرا إذا لم يكن له عاقبة حميدة، فأما ما له عاقبة[٣] حميدة فليس شرا ولا سفها ولا قبيحا، فلم قلتم إن إيجاد الله تعالى هذه الأشياء ليست له عاقبة حميدة؟ فإن قالوا: حكمنا بكون هذه الأشياء سفها، لأنا لا نعرف فيه حكمة، ولم نقف على جهة الحكمة، قيل لهم: أكل ما لا تعرفون لا يكون؟ فإن قالوا: نعم، ظهرت مكابرتهم، وبان عنادهم، وإن قالوا: قد يكون ما لا نعرف، قيل لهم: ما أنكرتم أن لله تعالى في إيجاد ذلك حكمة لا تبلغها أفهامكم لأنكم تعجزون عن الوقوف على جميع الحكم البشرية، فكيف تدعون الوقوف على جميع الحكم الربوبية؟ ثم نقول لهم: في إيجاد هذه الأشياء حكمة من وجوه:

[الحكمة في إيجاد الشرور]:

أحدها: أن الله تعالى لما خلق الخلق وأمرهم ونهاهم، ووعد لهم وأوعد، والوعد والترغيب بما لا يعلم لذته، والإيعاد بما لا يعلم ألمه غير مفيد، فخلق الضار

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٤ و ز.
(٣) لوحة ٥٧ ظ د.

والنافع ليصح الوعد والإيعاد والترغيب والترهيب والله الموفق. **والثاني:** أنه خلق العالم مختلف الأجزاء متفاوت الأبعاض، متباين الأفعال والآثار من نافع وضار ومستحسن ومستقبح، حار وبارد وخشن ولين وغير ذلك، ليستدل بذلك على كمال قدرته ونفاذ مشيئته وسلطانه، إذ من فعله على جهة واحدة فهو كالمطبوع المسخر على ذلك كالنار على التسخين، والثلج على التبريد، فيكون في خلقه المختلفات[١] إقامة دلالة كمال القدرة ونفاذ المشيئة وهذه عاقبة حميدة، فكان خلق الكل حكمة، وكذا لما اجتمعت هذه الأجسام المختلفة على الدلالة على أن لها صانعا حكيما لا يسفه، عالما لا يجهل قادرا[٢] لا يعجز[٣] كانت دليل كمال القدرة[٤] وتمام التدبير ونفاذ المشيئة، حيث جعل المتضادات والمختلفات بالجوهر متجانسا في حق الشهادة على ربوبيته وحكمته وكمال قدرته.

والثالث: أنه خلق الأجسام الضارة والأوجاع والآلام[٥] ليذل[٦] بها الجبابرة والملوك، ليعلموا بذلك ضعفهم، فلا يفتروا بكثرة العدة والعتاد، واجتماع الجنود والعساكر، والأتباع والحواشي، فيصير ذلك مبعثة لهم على المسارعة إلى طاعته، ومزجرة عن الانهماك في معاصيه وداعيا إلى إفاضة العدل، فيمن تحت أيديهم من الرعايا، وصادًا لهم عن الجور والظلم على من في ممالكهم من أصناف البرايا.

والرابع: أنه خلق هذه الأشياء الضارة المستقذرة ليعرف من رآها أنه تعالى منشئ العالم غني أن ينتفع بشيء أو يحتاج (إلى شيء)[٧] إذ من ذلك وصفه لا

---

(١) ز مختلفان.
(٢) لوحة ٢١ و ب.
(٣) لوحة ٥٨ و د.
(٤) لوحة ٢٨ و ط.
(٥) لوحة ٤٠ ظ ز.
(٦) د ليذلل.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.

يخرج فعله عما ينتفع به، وتندفع به حاجته فكان في تخليق هذه الأشياء إظهار غناه[١] وتعاليه عن الحاجة، ووراء هذه المعاني التي بيناها معان كثيرة ذكرها الشيخ الإمام أبو منصور - رحمه الله - في مسائل التعديل والتجوير من كتاب **التوحيد** أعرضنا عن ذكرها، واكتفينا بهذا القدر[٢] (لئلا يؤدي إلى التطويل مع حصول البغته والمقصود بهذا القدر)[٣] مع أنا غير محتاجين إلى بيان هذه الأشياء فإنا إذا أقمنا الدلالة على وحدانية الصانع، وامتناع القول بالصانعين وعلى كون العالم[٤] بجميع أجزائه محدثا ودلالته على منشئه، وعلى كون[٥] منشئه حكيما لا يسفه ولا يجهل، ثبت كون تخليق هذه الأشياء حكمة بضرورة هذه المقدمات، فبقي بعد ذلك جهل الخصوم بوجه الحكمة، وذا لا يوجب خروجه عن الحكمة على ما قررنا[٦] والله الوفق.

٣ - الكلام في إبطال قول الثنوية[٧]:

ثم إن طائفة تلقنوا من الدهرية استحالة حدوث شيء لا من شيء ومن المجوس (خروج إحداث الإفزاع)[٨] والأهوال والآلام والأوجاع والشرور والأجسام

---

(١) ومع كل هذا فإن الشرور في العالم أقل بكثير من الخيرات والمتأمل في نفسه وفي الكون يقف على ذلك ونؤيد هذا بما يقوله ابن سينا في كتابه النجاة ص ٤٦٩ ط الكردي: وجميع سبب الشر إنما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت القمر طفيف القياس إلى سائر الوجود ويقول في ص ٤٧٦: الشر كثير وليس بأكثري وفرق بين الكثير والأكثـــري وإن هاهنا أمورا كثيرة وليست أكثرية كالأمراض فإنها كثيرة وليست بأكثرية فإذا تأملت الشر وجدته أقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته فضلا منه بالقياس إلى الخيرات الأخرى الأبدية.

(٢) ب د القدرة.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) لوحة ٥٨ ظ د.

(٥) ز قول.

(٦) راجع في هذا ـ شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ٢٨٧ ـ ٢٩١.

(٧) يختلف الثنوية عن المجوس حيث يقولون: إن النور والظلمة قديمان أزليان إلا أنهما أي النور والظلمة مختلفان في الطبع ومن النور كان الخير ومن الظلمة كان الشر.
راجع الملل والنحل للهشرستاني جـ ١ ص٢٤٤.

(٨) د خرج الإفزاع.

الضارة والأجسام المستقذرة المستخبثة عن الحكمة، فأثبتوا للعالم أصلين قديمين كانا لم يزل متباينين، فامتزجا فحصل العالم من امتزاجهما، وهما النور والظلمة. أضافوا جميع ما في العالم من الخيرات والمسرات إلى النور، وجميع ما فيه من الشرور والهموم والآلام والأحزان والإفزاع إلى الظلمة.

[فرق الثنوية]:

وافترقت هذه الطائفة **ثلاث فرق: أحدها**: المانوية[١].

والثانية: الديصانية[٢] **والثالثة**: المرقيونية[٣].

[مذهب ماني]:

فأما المانوية فهم المنسوبون[٤] إلى ماني ويقال لهم: المنانية وهي نسبة على غير قياس، كما يقال لأصحاب عاني[٥] من اليهود عنانية، ومذهبه أن العالم متركب من أصلين قديمين: أحدهما النور والآخر الظلمة، وهما جميعا حيان سميعان بصيران، وكل واحد منهما خمسة أجناس: أربعة من ذلك أبدان وواحد روح، فأما أبدان النور فهي النور والنار والريح والماء وروحه النسيم المتحرك في الأبدان

---

(١) ينسبون إلى ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أزدشير وقد أحدثوا دينا بين المجوسية والنصرانية وكانوا يقولون بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقولون بنبوة موسى وقد زعموا أن العالم مركب من أصلين قديمين وأنهما أزليان.
راجع: الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٤٤، واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص ٨٨.

(٢) ينسبون إلى ديصان وقد أثبتوا أصلين نورا يفعل الخير قصدا واختيارا وظلاما ما يفعل الشر طبعا واضطرارا وزعموا أن النور حي عالم قادر حساس ومنه تكون الحركة والحياة والظلام ميت جاهل عاجز لا فعل له ولا تمييز. راجع الملل والنحل للشهرستاني ج١ ص ٢٥٠ واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص ٨٨ ط النهضة المصرية ١٩٣٨م.

(٣) لوحة ٤١ و ز.

(٤) أصحاب مرقيون: أثبتوا أصلين قديمين النور والظلمة وأثبتوا أصلا ثالثا هو المعدل الجامع وهو سبب المزاج فإن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع وقالوا: إن الجامع دون النور في المرتبة وفوق الظلمة وحصل من الاجتماع والافتراق هذا العالم.
راجع الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٥٢ واعتقادات فرق المسملين للرازي ص ٨٩.

(٥) لوحة ٤١ و ز.

الأربعة. وأبدان الظلمة: الحريق والظلمة والسموم[١] والضباب[٢] وروحه الدخان. وامتزجت أبدان هذا بأبدان ذاك وكذا روحهما فحصل العالم من الامتزاج، واختلفت هؤلاء في علة الامتزاج، فزعم بعضهم أن سبب الامتزاج كان من الظلمة. وزعم بعضهم أن سبب الامتزاج كان من النور، فامتزج بعض أجزائه ببعض أجزائها فحدث من الامتزاج العالم، وبقي فوق العالم النور الخالص، فهو أبدا يسعى في تخليص ما احتبس من أجزائه في الظلمة فيستخلص شيئا فشيئا إلى أن لا يبقى منها في وثائق الظلمة شيء، فيعود الأمر على ما كان قبل الامتزاج فتتمتع[٣] به أجزاء النور المستخلصة باتصالها بعالم النور، وتنال ما فيه من اللذات[٤] والمسرات فيستمتع بذلك ويستريح عما كان ينال من الآلام والشرور في وثائق الظلمة، وتتأذى أجزاء الظلمة التي كانت مختلطة بالنور. وهذا هو تفسير البعث والنشور وصورة الثواب والعقاب عندهم. ولهم في بدء الخلق وماهية السماوات والأرضين والجبال والبحار هذيانات كثيرة لا معنى لإطالة الكتاب بذكرها[٥] أوردها أرباب المقالات في كتبهم.

والفرقة الثانية الديصانية منهم وقولهم مثل قول المانوية في أصلين قديمين للعالم وهما النور والظلمة، فالخيرات كلها من النور، والشرور والآفات من الظلمة.

[الفرق بين الديصانية والمانوية]:

إلا[٦] أنهم يقولون النور كله جنس واحد وكذلك الظلمة، والمانوية يجعلون كل

---

(١) فرقة من اليهود ينسبون إلى عاني، ويقال: إن العنانية نسبة إلى عنان بن داود، ظهر في بغداد أواخر القرن الثامن الميلادي، وقد ألغى عنان جميع التشريعات التي استمدها الربانيون من أسفار التلمود، وأدخل تعديلات على بعض التشريعات اليهودية معتمدا على اجتهاده الخاص.

(٢) لوحة ٢٨ ظ ط.

(٣) د فتمتنع.

(٤) ز المسيرات.

(٥) لوحة ٢١ ظ ب.

(٦) لوحة ٥٩ ظ د.

واحد منهما خمسة أجناس على ما بينا، وكذا عند الديصانية النور حي يفعل (ما يفعل[١]) باختياره، والظلمة موات عاجزة تفعل ما تفعل من الشرور بطباعها، والمانوية يزعمون[٢] أن كل واحد منها حي مختار يفعل ما يفعل باختياره، وزعم هؤلاء أن سبب الامتزاج كان من النور فإنه كان يتأذى بمجاورة الظلمة ومماستها وخشونتها فأراد دفعها فارتبك فيها، ويزعمون أن النور ما دام في وثائق الظلمة يفعل القبيح مضطرا، وبعد الخلاص[٣] لا يفعل ذلك.

[المرقيونية والفرق بينها وبين السابقين]:

والفرقة الثالثة المرقيونية وهم يقولون بأصلين قديمين أحدهما النور والآخر الظلمة، وتفردوا بإثبات[٤] ثالث سليم ليس بخير كالنور ولا شرير كالظلمة، وهو متوسط بين النور والظلمة أسفل من النور وأعلى من الظلمة إذ من مذهبهم جميعا أن النور كان جهة العلو والظلمة كانت في جهة السفل، وكل واحد منها غير متناهي من خمس جهات، متناهي من الجهة التي تلاقي بها صاحبه فالنور متناهي من جهة السفل والظلمة متناهية من جهة العلو، إلا أن عند المانوية والديصانية لم يكن بينها حائل في الأزل، وكان كل واحد منهما يلاقي صاحبه بجهة. وقالت المرقيونية: بل كان بينهما ثالث متوسط، لم يكن خيرا ولا شريرا ويسمونه المعدل، وقالوا: فتعدت الظلمة على هذا المتوسط فمازجته ثم[٥] بني العالم من ذلك المزاج لتطيب بذلك وتتلذ به فلما رأى النور ذلك بعث روحا إلى[٦] هذا العالم، وهو روح الله

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٤١ ظ ز.
(٣) ز الإخلاص.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٦٠ و د.
(٦) لوحة ٢٩ و ط.

وابنه عيسى فمن تبعه ولم يقرب النساء ولا الزهويات[١]، أفلت من حبائل الظلمة، وأكثرهم ينكرون أن يكون التباين معنى (وراء المتباين أو الامتزاج معنى وراء الممتزج)[٢] لم ينعدم عند الامتزاج معنى هو التباين ولا حدث معنى هو الامتزاج.

[فساد كلام الثنوية]:

وما أقمنا من الدلالة على ثبوت الأعراض فهو الدليل على كون التباين والامتزاج معنيين وراء ذاتيهما، وقد حدث الامتزاج في الحس، وعرف حدوث[٣] التباين بقبول العدم، فكانا معنيين حادثين، والنور والظلمة لا يخلوان عنهما ولا يسبقانهما، وقد مر أن ما لا يسبق الحادث فهو حادث، وكل دليل عرف به حدوث سائر الأجسام فذلك الدليل موجود في حق هذين الجسمين، وقد سبق في الكلام ما يدل على جواز وجود الشيء لا[٤] من شيء، وعلى جواز إيجاد القبيح وكونه حكمة عند تعلق العاقبة[٥] الحميدة به على ما مر في إبطال كلام المجوس.

[وجوه مناقضتهم]:

ثم إنهم ناقضوا في القول بالامتزاج من وجوه: **أحدها** ــ أن الامتزاج بعد البينونة تغير وهو مستحيل على القديم لما هو من أمارات الحدث وثبوت أمارات الحدث (في القديم محال وإثباته تناقض لما فيه من القول بالقدم والحدوث معا)[٦]

---

(١) ز الزهومات ــ وهي في القاموس بمعنى المواد الدسمة. فتصح. والزهويات بمعنى الكذب والباطل ــ راجع مختار الصحاح.
(٢) ب ورد في الأصل (والتباين فالامتزاج معنى وراء الممتزج) وقد أثبتنا عبارة النسخ الأخرى لسلامة السياق.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٤٢ و ز.
(٥) ز سقط.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.

والثاني ــ أن فيه إيجاد شيء لا من شيء وهو الامتزاج إذ هو معنى[١] وراء الممتزج لكون الذات عندهم وقت التباين ولا امتزاج[٢] ثم هو حدث لا من أصل، إذ لا أصل للامتزاج حدث منه، وهم ينكرون حدوث الشيء لا من شيء، وقد قالوا به فتناقضوا. **والثالث** ــ أن الأصلين لما كانا متباينين ثم امتزجا فقد وجد من كل واحد من الأصلين فعلان متضادان[٣] وهما التباين والامتزاج، وهم يقولون باستحالة المتضادين من جوهر واحد، ولهذا أبوا وجود الخير (والشر بفعل)[٤] واحد. **والرابع** ــ أنهم ألحقوا العجز بالنور حيث زعموا أنه لا يقدر على قهر عدوه، واستنقاذ أجزائه من وثاقه، وكذا الأجزاء المحتبسة في وثاق الظلمة عاجزة عن التخلص عن قهر عدوها، وقبل الأسر كانت عاجزة عن دفع قهر الظلمة عن أنفسها، جاهلة بأسباب الدفع، والتخلص، والعجز والجهل شر، وأثبتوا للظلمة قدرة على النور وأسر أجزائه، والقدرة خير **وهذا هدم أصلهم وإبطال قواعد مذهبهم**. **والخامس** ــ أنهم يقولون: إن حركة النور علوية وحركة الظلام سفلية ثم قالوا بالامتزاج مع أنهم زعموا أن النور كان أعلى، والظلمة كانت أسفل وعند تحرك الأعلى حركة علوية والأسفل حركة سفلية يزدادان بعدا فيما بينهما لا الامتزاج، فإذا لا امتزاج إلا بتسفل العلوي أو[٥] تعلّي السفلي، وكل ذلك عندهم محال فإذا أثبتوا الامتزاج مع هذا فقد ناقضوا. **والسادس** ــ أنهم[٦] جعلوا الأصلين متضادين، لأن التضاد عندهم في الجواهر دون الأعراض، فإنهم لا يقرون بثبوت الأعراض، ويقولون: إن من شأن المتضادين التنافر والتباعد، ثم أثبتوا الامتزاج الذي هو الائتلاف والتقارب، من غير إثبات قهر قاهر

---

(١) لوحة ٦٠ ظ د.
(٢) ز والامتزاج.
(٣) ب ط ز سقط وأثبتناها من د للسياق.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٢٢ و ب.
(٦) لوحة ٦١ و د.

عليهما بل بأنفسهما وطباعهما، وهذا تناقض ظاهر، والحمد لله على التوفيق.

ثم يقال لهم: من خالفكم[١] في النحلة واعتقد[٢] دينا غير دينكم، أمحق هو أم مبطل؟ فإن قالوا: محق، فقد أقروا[٣] بصحة مذهب[٤] خصمهم، وبطلان مذهب أنفسهم، وإن قالوا: هو مبطل، قيل: أشر دينه الباطل أم خير؟ فإن قالوا: هو خير، فقد بَانَ عنادهم، وإن قالوا: هو شر، قيل: من المعتقد لذلك أجوهر النور أم جوهر الظلمة؟ فإن قالوا: جوهر النور، فقد ناقضوا وتركوا مذهبهم، وإن قالوا: جوهر الظلمة، قيل: أيتصور منه أن يعتقد الدين الحق؟ فإن قالوا: نعم، فقد ناقضوا، وإن قالوا: لا، قيل لهم: فلم تناظرون خصمكم؟ ولم تدعونه إلى دينكم؟ وذلك غير متصور منه فإذاً هذا منكم تكليف ما ليس في وسع المكلف[٥]، ولا يتصور لموجوده البتة، وهذا منكم سفه، فوجد منكم على زعمكم اعتقاد الحق وهو خير، وتكليف ما لا يتصور لوجوده وهو شر، فجاء منكم الخير والشر، فمن جوهر النور أنتم أم من جوهر الظلمة؟ فبأي شيء أجابوا فقد ناقضوا وتركوا مذهبهم. ويقال لهم: هل[٦] رأيتم من انتقل من مذهبكم إلى غير مذهبكم وعلى القلب؟ فإن[٧] قالوا: لا، فقد كابروا وأنكروا المحسوس، وإن قالوا: نعم، فقد جوزوا من جوهر واحد[٨] اعتقاد الحق والباطل والحق خير والباطل شر، وهذا منهم ترك لمذهبهم، والله الموفق. ويقال لهم: هل رأيتم من آذى آخر بشتيمة أو ضرب، ثم جاء واعتذر، وقال: شتمتك وضربتك وأنا تائب إليك من ذلك، مقر بجنايتي عليك بما فعلت بك. فإن

---

(١) ب (خالفهم) و ز (خلافكم) والصحيح ما أثبتنا.
(٢) لوحة ٤٢ ظ ز.
(٣) لوحة ٢٩ ظ ط.
(٤) ز مذهبهم.
(٥) ز التكليف.
(٦) ب سقط وأثبتناها من النسخ الأخرى.
(٧) لوحة ٦١ ظ د.
(٨) ز سقط.

قالوا: لا، فقد عاندوا وكابروا، وإن قالوا: نعم، قيل لهم: من الجوهر الذي وجدت منه تلك الجناية أجوهر النور أم جوهر الظلمة؟ فإن قالوا: جوهر النور، فقد أجازوا منه الظلم والجناية والإيلام والإيجاع، وهذا خلاف أصولهم. وإن قالوا: هو جوهر الظلمة، قيل: من الذي قال: ظلمت عليك[١] وتبت إليك أجوهر النور هو أم جوهر الظلمة؟ فإن قالوا: هو جوهر النور، فقد كذب، لأنه لم يظلم ولم يجن عليه، فإذا قال: ظلمت وجنيت عليك، فقد كذب. وإن قالوا: هو جوهر الظلمة فقد صدق، لأنه أخبر أنه ظلمة وجنى عليه، وكان الأمر على ما أخبر، والصدق خير، فقد وجد من جوهر الظلمة الخير. وهذا الفصل يسمى فصل الاعتذار، وفيه هدم أصولهم وإبطال قواعد[٢] دينهم، والله الموفق.

وعلى هؤلاء أسئلة كثيرة، ومطالبات[٣] لأهل الحق وقد أطنب في الرد عليهم شيخنا الإمام أبو منصور الماتريدي – رحمه الله – إلا أنا أكتفينا بهذا القدر جريا منا على مقتضى شرطنا الإيجاز، فيه والتجانب (عما فيه)[٤] التعمق أو التطويل، وبالله المعونة والتوفيق[٥].

[مناقشة المعدل عنه المرقيونية]:

ثم نقول للمرقيونية: ما طبع الثالث المعدل بين النور والظلمة؟ فإن قالوا: هو خير كله، فقد جعلوه من جنس النور، فلا معنى لإخراجه من جملة النور، وإن قالوا: هو شر كله، فقد جعلوه من جنس الظلمة، فلا معنى لإخراجه من جملة الظلمة. وإن قالوا: هو يفعل الخير والشر جميعا فقد أبطلوا أصولهم، وقد وقعت لهم

---

(١) ز إليك.
(٢) لوحة ٤٣ و ز.
(٣) ز وطلبات.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٦٢ و د.

الفتنة من إثبات أصلين قديمين متضادين حيث جاز الخير والشر من واحد، ثم يقال لهم: الثالث المعدل أهو من جنس النور والظلمة جميعا أو هو من جنس أحدهما أو مخالف لهما جميعا؟ فإن قالوا: هو من جنسهما، فقد جعلوه نورا وظلمة[١] معا وهو محال. وإن قالوا: هو من جنس أحدهما، قيل[٢]: فكيف صار معدلا بينهما وهو ضد لذلك الآخر؟ ولو جاز ذا لجاز أن يكون المعدل من جنسه معدلا. وإن قالوا: هو مخالف لهما، قيل: احتاج هو إذًا إلى المعدل بينه وبينهما، لمخالفته إياها وتضاده لهما بل إلى معدلين ليكون أحدهما بينه وبين (النور والآخر)[٣] بينه وبين الظلمة، ثم الكلام في المعدلين الآخرين على هذا الترتيب، وهذا واضح بحمد الله تعالى.

ومن العجب أن[٤] هؤلاء الضلال مع قولهم: إن أجزاء النور محبوسة في وثاق الظلمة، وإن النور يسعى بكل ما هو في مقدوره لتخليص تلك الأجزاء فلا يقدر على ذلك إلا على القليل. فالقليل على التدريج، وإن أفضل ما يتقرب به الإنسان إلى النور الأعظم هو السعي في تخليص شيء من الأجزاء المحبوسة في الظلمة. ثم يزعمون أن الأرواح كلها في الحيوانات[٥] الأرضية من أجزاء النور صارت محبوسة في القوالب والأبدان التي هي من أجزاء الظلمة، ثم هم مع هذه المقالة أشد خليقة الله تعالى نفارا عن القتل، وإراقة الدماء وينسبون كل من ورد بإباحة قتل شيء[٦] من الحيوانات أو إيجاب التقرب بالقرابين من الأنبياء صلوات الله عليهم كموسى ورسولنا المصطفى محمد عليهما السلام إلى أنه مبعوث الشياطين، لا مبعوث النور، وهذه منه مناقضة ظاهرة وجهالة فاحشة، فإن أولى

---

(١) لوحة ٣٠ و ط.
(٢) سقط.
(٣) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ لسلامة السياق.
(٤) لوحة ٢٢ ظ ب.
(٥) لوحة ٦٢ ظ د.
(٦) لوحة ٤٣ ظ ز.

الناس بالقول بإباحة القتل، والتقرب بذبح البهائم هم، لما فيه من تخليص أجزاء النور عن وثائق الظلمة، وإراحتها عما يلحقها من أذى بين رائحة الظلمة وخشونة مسها إياه. بل قياد مذهبهم يوجب أن لا يتقرب أحد إلى النور الصافي بقربة هي أعظم من إراقته[١] دم نفسه لما فيه من تخليص روحه عن القالب الظلماني، وإلحاقها بما يجانسها من العالم النوراني، مع ما فيه من الإحسان إلى نفسه من التخلص عن المحن والمصائب[٢] وأصناف الهموم والنوائب التي تنوبه في هذا العالم، وهذا مما لا يخفى فساده على ذي لب، مع أنا نرى أن الحيات والعقارب وجميع ذوات السموم، جميع فسادها وشرها في العالم من قبل أرواحها دون أجسادها إذ هي بعد زوال أرواحها عنها تدفع معرتها، وتنقطع مادة شرها، ولا قدرة لأجسادها على الانسياب إلى الحيوانات ومساورتها إياها، والدبيب إليها والنهش واللذع لها[٣] (وإنما كان ذلك بما فيها من الأرواح التي هي من أجزاء النور لا بما لها من الأبدان التي هي من أجزاء الظلمة ومع هذا كله يزعمون أن الأرواح من أجزاء النور)[٤] الخير، والقوالب من أجزاء الظلمة الشريرة، وهذا هو غاية الغباوة ونهاية الحماقة. وشبهتهم التي يتسلقون[٥] بها على أرباب الديانات من إباحة الذبح والتقرب بالقرابين تندفع بهذا. ثم نقول لهم: أتزعمون أن القتل قبيح لعينه أم لمعنى فيه؟ فإن قالوا: هو قبيح لعينه، قيل: هذا ممنوع، وإن قالوا: تنفر[٦] عنه العقول السليمة، قلنا ليس كذلك بل تنفر عنه الطبائع السخيفة والقلوب الضعيفة لما تقدر كل حلولها في نفسه، فتنفر عنه طبيعته، ولهذا يسهل ذلك على طبيعة[٧] من اتخذ ذلك

---

(١) د إرادته.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٦٣ و د.
(٤) ز ما بين القوسين ورد مضطربا كما يلي (وإنما كان بما فيها الأرواح من أجزاء النور الخير).
(٥) ز يشتغلون بها.
(٦) ز سقط.
(٧) ط سقط.

عادة، والطبيعة هي التي يسهل عليها بالاعتياد (حتى يصير متألفا بما كان تنفر عنه[١] قبل الاعتياد)[٢]. فأما ما استقبحه[٣] العقل لذاته فلا يحسن ذلك فيه البتة، إذ هو يرى الأشياء بحقائقها لا الطبيعة ثم نقول: أرأيتم لو أن ثعبانا عظيما دخلت بلدة فيها خلق كثير أو أسدا ضاريا اقتحم مدينة من المدائن، وجعل يقتل الناس يمينا وشمالا، وكان بحال لو لم يقتل لأتى على جميع أهل تلك البلدة، أكان قتل الثعبان أو الأسد قبل إفنائه الخلق مستحسنا أم لا؟ فإن قالوا: لا، فقد ظهرت مكابرتهم، وإن قالوا: نعم، عرف أن القتل ليس بقبيح لعينه أو حسن مع وجود عينه[٤]، وكذا هذه المطالبة في قتل اللصوص وقطاع الطريق الذين قتلهم يسبب إصلاح العالم وسكون لدهماء الناس وأمن عن إثارة الفتنة. ثم إذا ظهر[٥] أن عينه ليس بقبيح فلو قبح إنما قبح لما أن القاتل لا ولاية على المقتول، أو لا ملك له فيه أو منعه من له الخلق والأمر عن قتله. والله تعالى له الملك في الأشياء بأجمعها، يتصرف فيها كيف يشاء فيحظر إتلافها تارة ويبيح ذلك أخرى على قدر ما يعلم فيه من الحكمة لا دافع لقضائه ولا معارض لمشيئته. ثم بعدما ثبت أن القتل ليس بقبيح لذاته بل لو قبح لقبح بانضمام قرينة إليه، وما هذا سبيله، يحسن بانضمام قرينة مستحسنة إليه على ما قررنا في قتل الثعبان والأسد ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن قتل هذه الحيوانات لا يكون مستقبحا إلى بعض الأحوال، فتجوز إباحته ويصير مستحسنا لانضمام قرينة إليه فيجوز إيجابه، فإن قالوا: لو انضمت إليه القرينة لعرفناها، قلنا لهم: أفكل ما لا تعرفون ليس بموجود؟ فإن قالوا: نعم ظهرت مكابرتهم، وإن[٦] قالوا: لا، بطلت

---

(١) لوحة ٣٠ ظ ط.
(٢) ط مكرر.
(٣) لوحة ٤٤ و ز.
(٤) لوحة ٦٣ ظ د.
(٥) ب سقط وأثبتناها من النسخ الأخرى للسياق.
(٦) لوحة ٢٣ و ب.

شبهتهم، وبالله التوفيق والعصمة. ثم يقال لهم: إن الجنس الذي جعل غذاء للبشر[١] من جملة الحيوانات هو الغنم، ومن المعلوم الذي لا ريب فيه أن هذا الجنس لو خلا عن قيام الآدمي بدفع أسباب الهلاك عنه، وإيصال ما فيه منفعته ومصلحته إليه، ولا امتناع له لا بالقوائم[٢] ولا بالجناح، وليس معه آلة[٣] الدفاع والحراب (فتمزقه السباع من أوهى مدة أسرع وقت، وكذا من طبع هذا)[٤] الجنس أن راعيها لو بعد عنها في المفاوز والصحاري لبقيت رافعة رؤوسها إلى السماء متخوفة عن كل صوت، نافرة عن كل ذكر[٥] لا تتناول علفا، ولا ترد ماء إلى أن تتلف جوعا وعطشا، وإذا كان الأمر كذلك، فلو لم يبح للآدمي الانتفاع بها وتناول لحومها، لما قام بالدفع عنها والحفظ لها فيتلف الكل وينقطع الجنس، فكان إباحة التناول إبقاءً للجنس، وفي الحظر إهلاكه، فمن لم يبح إتلاف البعض ليصير ذلك طريقا إلى فناء الكل فلا علاج لجهله وحمقه، ثم التقرب بالقرابين كل ذلك بطريق الفداء عن نفسه إذ لله تعالى على كل أحد من خلقه نعمة الإيجاد، فشكره يكون بإعدام نفسه طلبا لمرضاته، كما كان شكر نعمة المال بإزالة بعضه عن نفسه، شكر نعمة المنكح والمأكل والمشرب الامتناع عنها بالصوم، إلا أن كل واحد منهم، لو أتلف نفسه شكرا لنعمة الوجود، لانقطع النسل والبشر، وتفانى الخلق وارتفع الجنس المقصود من الخلائق، فاكتفى الصانع بكمال حكمته بفدية يفديها عن نفسه، كما في حق[٦] الذبيح[٧] عليه السلام[٨] ثم هذا كله منا تبرع، إذ لا حاجة بنا إلى بيان شيء من هذا،

---

(١) ز للكبش.
(٢) لوحة ٤٤ ظ ز.
(٣) لوحة ٦٤ و د.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ب و د ركز و ز و ط بكرر والصحيح ما أثبتنا.
(٦) لوحة ٣١ و ط.
(٧) الذبيح هو سيدنا إسماعيل بن سيدنا إبراهيم عليهما السلام.
(٨) راجع في الرد على الثنوية بأقسامهم ـ شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٨٤ ـ ٢٨٧ وشرح المواقف للسيد الشريف ج ٣ ص ٣٦ ـ ٣٧.

فإنا إذا بينا بالدليل حدوث العالم، وثبوت الصانع ووحدانيته وحكمته، وثبوت الرسالة وعصمة الرسول، ثبت بهذه المقدمات الصادقة أن جميع ما بينه الرسول حق وصدق، وفيه حكمه[١] بليغة، وإن قصرت عقولنا وعجزت أفهامنا عن الوقوف على جهة الحكمة، فمن تكلم مع المجوس أو الثنوية ينبغي أن يتكلم على هذا الوجه فإنه أقطع لشغب الخصوم. والله المحمود على التوفيق[٢].

---

(١) لوحة ٦٤ ظ د.
(٢) راجع التمهيد للنسفي لوحة ٣ و.

الفصل الخامس

١ - الكلام في أن الباري عز وجل[1] قديم:

وإذا ثبت حدوث العالم وثبوت الصانع، علمنا أنه قديم إذ لو لم يكن قديما لكان محدثا، لما مر أن لا واسطة بينهما، ولو كان محدثا لافتقر إلى محدث، وكذا الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى، وصار حدوث العالم ووجوده متعلقا[2] بما لا يتناهى، وما لا يتناهى لا يتصور ثبوته، فإذًا لا يتصور ثبوت العالم وحدوثه، ونحن نشاهده ثابتا، ونعرف كونه حادثا بالدليل دل أن وجوده وثبوته لم يتعلق بما لا يتصور ثبوته، فدل أن موجده لا يوافقه في صفة الحدوث، فيكون قديما ضرورة[3]. والله الموفق.

٢ - الكلام في نفي كون الباري جل وعلا عرضا:

وإذا ثبت أن العالم له صانع، وثبت أنه واحد، وأنه[4] قديم، فبعد ذلك (ينبغي أن)[5] يبحث ويتأمل أن ذاته هل هو عرض أم ليس بعرض؟ فبحثنا وتأملنا في العرض، فوجدناه استحق اسم العرض لاستحالة بقائه إذ العارض في اللغة هو ما لا

---

(١) ز جل علا.

(٢) لوحة ٤٥ و ز.

(٣) انظر في قدم الصانع أصول الدين للبغدادي ص ٧١ والاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي ص ١٧، ١٨، رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٣١، البداية من الكفاية للصابوني ص ٣٦، ٣٧ والعقائد النسفية لعمر نجم الدين النسفي ص ٥٧ ـ ٥٨ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ٣ ص ٩٠ ـ ٩١.
ويعرض الدكتور محمد شمس الدين إبراهيم دليلين أحدهما للمتكلمين والثاني للحكماء.
أما الأول فإنه لو لم يكن قديما لكان حادثا من جملة العالم فلم يصلح محدثا ومبدئا له وهو خلاف ما قام عليه الدليل.
وأما الثاني: فهو أنه لو لم يكن قديما قدما ذاتيا ـ القدم بالذات هو الذي لم يسبق بشيء من زمان أو مؤثر ـ لكان ممكنا من جملة الممكنات فلم يصلح موجدا لها ـ راجع توضيحات في العقائد ص ٣٩ ـ ٤٠ ط ١٩٧١.

(٤) ز سقط.

(٥) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

يدوم، ويقال: عرض لفلان أمر، أي معنى لإقرار له. ويقال: هذه الحالة ليست بأصلية في كذا، بل هي عارضة له، أي هي أمر لا دوام له. ولهذا سمي السحاب عارضا على ما بينا.

ثم رأينا أشياء لا بقاء لها فسميناها أعراضا، فإذا العرض ما يستحيل بقاؤه في عرف المتكلمين، وهذا الاسم(١) له(٢)، مأخوذ من الدلالة اللغوية، ثم وجدنا كل عرض له وصف لازم لا يزايله(٣) ويستحيل وجوده غير موصوف به، وهو كونه مما يستحيل قيامه بذاته، ويفتقر إلى قائم بذات يقوم به، ثم هو ما كان عرضا لكونه غير قائم بذاته (إذ ليس فيه ما ينبئ عن معنى كونه عرضا في اللغة بل كان عرضا)(٤) لاستحالة بقائه.

[ادعاء المعتزلة والكرامية في الصفات]:

وظنت المعتزلة والكرامية(٥) حيث رأوا كل عرض غير قائم بذاته (في الشاهد)(٦) أنه كان عرضا لهذا الوصف، ثم تفرع لهما عن هذا الاتفاق المبني على الخيال مذهبان باطلان، **إذ الباطل لا ينتج إلا الباطل**، فأما(٧) المعتزلة فإنهم يزعمون أن الله تعالى لو كانت له صفات أزلية كالعلم والقدرة والحياة، لكانت أعراضا، لاستحالة قيام هذه الصفات بنفسها، وقيام العرض بذات الله تعالى محال. وكذا وجود الأعراض في الأزل ممتنع، فإذا لا صفة لله تعالى، إذ لو كانت لكانت عرضا، وأما الكرامية فإنهم لما عرفوا ثبوت هذه الصفات لله تعالى بالدليل الضروري، وعلموا

---

(١) لوحة ٦٥ و د.
(٢) د سقط.
(٣) أي لا يفارق فالمزايلة هي المفارقة والتزايل التباين – راجع مختار الصحاح.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) سبق التعريف بها ص ٩.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) لوحة ٢٣ ظ ب.

أنها لا تقوم بذواتها، بل[١] تقوم بذاته تعالى، سمتها أعراضا لوجود ما كان العرض لأجله عرضا في الشاهد.

[إبطال ادعائهم]:

وكلا المذهبين فاسد، فإن[٢] العرض في الشاهد كان عرضا لاستحالة بقائه، لأنه هو المعنى الذي ينبئ عن المعنى اللغوي، لا لاستحالة قيامه بذاته إذ لا دلالة في اللغة تدل على أن ما لا قيام له بذاته، يسمى عرضا، فإذا ثبت أن[٣] الأمر على ما بينا، لم تكن صفات الله تعالى أعراضا، ولم يلزمنا بإثبات الصفات لله تعالى إثبات الأعراض في الأزل، ولا القول بقيام الأعراض بذات الله تعالى. وإذا تقرر هذا، ثم تأملنا فعلمنا أن المعنى الذي لأجله كان العرض عرضا، وهو استحالة البقاء، مستحيل على الباري عز وعلا، إذ القول بقدم ما لا بقاء له محال، بل هو كما يوجد ينعدم في الثاني من حال وجوده، وعلمنا أن ما هو من لوازم العرض وهو استحالة قيامه بذاته، وافتقاره إلى محل يقوم به، محال ثبوته فيمن تولى إنشاء العالم، إذ قيام الفعل بما لا قيام له بذاته محال (وكذا الفعل المحكم المتقن لا يتأتى إلا من قادر حي عالم، واتصاف ما لا قيام له بذاته عالما قادرا حيا محال)[٤] وكذا افتقار القديم إلى، المحل محال، إذ شرط القدم الاستغناء في الوجود عن غيره، وكذا القول بقدم المكان محال[٥]، لقيام دليل حدوث ما سوى الله تعالى ووجود العرض بلا محل يقوم به محال، فإذًا علمنا بالوقوف على هذه المقدمات الصادقة أن الباري جل وعلا ليس بعرض ويستحيل وصفه به[٦]، والله الموفق.

---

(١) لوحة ٤٥ ظ ز.
(٢) لوحة ٣١ ظ ط.
(٣) لوحة ٦٥ ظ د.
(٤) ما بين القوسين سقط.
(٥) د سقط.
(٦) راجع التمهيد للنسفي لوحة ٣ و.

٣ ـ الكلام في إبطال قول من يقول: إن الباري جل وعز جوهر:

وإذا ثبت استحالة كون الباري عرضا، فبعد ذلك تأملنا فوجدنا الموجود في الشاهد، ينقسم إلى ما يستحيل بقاؤه ويمتنع قيامه بذاته وهو العرض، وإلى ما يستحيل بقاؤه، ولا يمتنع قيامه بذاته وهو العين، واستحال كونه[١] عرضا لما مر، فعلمنا ضرورة استحالة اتصافه بكونه عرضا أنه باق، غير مفتقر إلى مكان، ثم رأينا أن ما وراء العرض في الشاهد هو العين، وهو ينقسم إلى غير متركب، وهو المسمى (عند المتكلمين جوهر، وإلى متركب وهو المسمى جسما)[٢] فتأملنا أنه هل يوصف بكونه جوهرا أم لا[٣]، فوجدنا اتصافه بكونه جوهرا[٤] محالا ممتنعا. وزعمت النصارى أنه تعالى جوهر. ولم يساعدهم أحد من أهل قبلتنا إلا ابن كرام[٥]، فإن الأسفراييني ذكر في باب فضائح الكرامية من كتابه المسمى **بتعجيز المعتزلة**، أن ابن كرام ذكر في كتابه الملقب بعذاب القبر، في وصف ذات الله تعالى، أنه أحدى الذات إحدي الجوهر، وهذا من ابن كرام خروج عن إجماع المسلمين، والتحاق بالنصارى.

[شبه النصارى في كونه تعالى جوهرا]:

قائم بالذات، وهذا حد صحيح لاطراده وانعكاسه، لأن كل جوهر في الشاهد قائم بالذات وكل قائم بالذات في الشاهد جوهر، وإذا كان كذلك ثبت تعلق كونه

---

(١) لوحة ٦٦ و د.
(٢) و ما بين القوسين سقط.
(٣) ب سقط.
(٤) لوحة ٤٦ و ز.
(٥) أبو عبد الله محمد بن كرام السجستاني وأتباعه يدعون الكرامية ومن أقواله القول (بتجسيم المعبود وأن له حدا ونهاية وأن الله أحدي الذات أحدى الجوهر وأنه تعالى مماس للعرش وأنه محل للحوادث. راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٣ ـ ٢١٤ والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٥ ـ ٧٠.

جوهرا بكونه قائما بالذات تعلقا لا انفكاك بينهما فثبت أن الجوهر جوهر، لكونه قائما بالذات، فكان كونه قائما بالذات، علة اتصافه بكونه جوهرا، إذ بهذا يمتاز وصف العلة عن وصف الوجود أعني أن ما يقبل من الأوصاف الانفكاك بينه[١] وبين الموصوف لا يكون حدا ولا علة لكونه متصفا به وما لا يقبل الانفكاك يكون حدا[٢] وعلة لكونه متصفا به، ألا ترى أن كونه جسما لما انفك عن كونه فاعلا لاستحالة كون الأجسام الجمادية فاعلة، لم يكن كونه[٣] فاعلا علة لكونه جسما، فلم يكن من ضرورة ثبوت[٤] كون الذات فاعلا أن يكون جسما، وكون الجسم متحركا، لما كان لا ينفك عن قيام الحركة به فإنه يستحيل متحرك لم تقم به الحركة، وقيام حركة بما ليس بمتحرك بها، كان قيام الحركة به علة لكونه متحركا، وكذا انفكاك الحد عن المحدود والمحدود عن الحد محال، وإذا ثبتت هذه القاعدة، فبعد ذلك كان من ضرورة ثبوت أحدها ثبوت الآخر في الشاهد والغائب جميعا، كالحركة[٥] مع المتحرك، فإن قيام حركة في الشاهد بما ليس بمتحرك (لما كان محالا)[٦]، وكذا ثبوت متحرك لم يقم به الحركة كان من ضرورة ثبوت متحرك في الشاهد والغائب جميعا قيام الحركة به، ومن ضرورة ثبوت قيام حركة بذات أن يكون متحركا، فكذا فيما نحن فيه، لما ثبت تعلق كونه جوهرا بكونه قائما بالذات وكونه قائما بالذات بكونه[٧] جورها تعلقا بلا انفكاك عرف أن تعلق ما بينهما تعلق[٨] العلة بالمعلول وكونه قائما بالذات حد الجوهر، فيستحيل ثبوت أحدهما بدون الآخر في الشاهد

---

(١) ط سقط.
(٢) لوحة ٦٦ ظ د.
(٣) لوحة ٢٤ و ب.
(٤) لوحة ٣٢ و ط.
(٥) ز كالمتحرك.
(٦) ما بين القوسين سقط.
(٧) ز سقط.
(٨) لوحة ٤٦ ظ ز.

والغائب جميعا، وإذا ثبت أن الغائب قائم بالذات ثبت ضرورة أنه جوهر، هذا كما أنكم تثبتون للباري جل وعلا علما ضرورة اتصافه بكونه عالما، وكذا في جميع الصفات[١] بهذا الطريق فكذا هذا. ومما يتعلقون به أن الله تعالى موجود والموجود (إما أن يكون جوهرا وإما أن يكون عرضا والله تعالى)[٢] ليس بعرض، فيكون جوهرا إذ لو لم يكن جوهرا مع أنه ليس بعرض لما كان موجودا لأن الموجود ينقسم إلى قسمين، وما انقسم إلى قسمين فما خرج عن قسميه جميعا لا يكون من جملته، فلو خرج الباري جل وعلا عن القسمين جميعا لما كان موجودا، ويقولون أيضا: إن الله تعالى فاعل، وما يجوز منه الفعل في الشاهد فهو جوهر، وما يستحيل منه الفعل فهو عرض، وقد تحقق من الله تعالى الفعل فكان جوهرا.

[الرد على النصارى وعلى الكرامية في قولهم: إنه تعالى جوهر]:

وحجتنا أن الجوهر في اللغة عبارة عن الأصل، يقال لمن اشتهر بالإحسان من أبناء الشرف والسيادة فلان يجري في الإحسان على شاكلة (جوهره الشريف ومقتضى حسبه العالي المنيف، ويقال للثوب إذا كان)[٣] محكم الصنعة جيد الأصل: إنه ثوب جوهري، فعلى هذا سموا ما لا يتجزأ من أجزاء الجسم جوهرا لكون البسائط التي يتركب منها المتركبات جارية مجرى الأصول لها، لا يعنون به أنه أصله القديم كما يذهب إليه أهل الدهر، بل يريدون أن كل متركب يقدر في الوهم أنه من الأفراد تركب، فيكون الأفراد أصولا وأركانا في المركبات، ولتصوير الأفراد بدون التركُّب، واستحالة المتركبات بدون الأفراد التي تركبت هي منها. والله سبحانه وتعالى يستحيل تركبه إلى غيره ليصير أجساما فلم يكن أصلا يتركب

(١) لوحة ٦٧ و د.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.

منه[١] الجسم، فلم يكن جوهرا. وما ادعوا أن الجوهر اسم للقائم بالذات (وكان كونه قائما بالذات)[٢] حدا له[٣] دعوى ممنوعة، فأما ما ادعوا من صحة الاطراد والانعكاس في الشاهد. فقلنا لهم: (كما تدور الجوهرية)[٤] مع القيام بالذات طردا وعكسًا ووجودا وعدما فكذا تدور مع كونه أصلا يتركب منه الأجسام فلم كان جعلكم القائم بالذات حدا له، أولى من[٥] جعل خصومكم كونه أصلا حدا له؟ وأنتم المدعون حيث تريدون تعدية الاسم إلى الغائب بتعدي الوصف بأنه القائم بالذات وخصومكم يمنعونكم عن ذلك.

ثم يقال لهم: أليس أن في الشاهد كل جوهر قابل للعرض، وكل ما هو قابل[٦] للعرض جوهر؟ فلابد من أن يقولوا: بلى. قيل: أتجعلون كونه قابلا للعرض حدا له، لدورانه معه وجودا وعدما، وطردا وعكسا؟ فإن قالوا نعم تركوا أصلهم، فإنهم يقولون بأنه تعالى ليس بقابل للأعراض. وإن قالوا: لا، أبطلوا دليلهم. ثم يقال لهم: ما تنكرون على من يقول: إن الله تعالى ليس بجوهر، لأن حد الجوهر أنه قابل للأعراض؟ ويستدل على صحة حده بالطرد والعكس والدوران وجودا وعدما، فإن قبلوا ذلك تركوا مذهبهم وإن لم يقبلوا أبطلوا دليلهم. ويقال لهم: لما كانت الجوهرية تدور مع[٧] القيام بالذات وجودا وعدما، وكذا كونه أصلا للأجسام[٨] ثم ليس من لفظ الجوهر ما ينبئ عن القيام بالذات، وفيه ما ينبئ عن كونه أصلا، كان جعله جوهرا لكونه أصلا، أولى من جعله جوهرا لكونه قائما بالذات. إذ إطلاق اسم معنوي على

---

(١) لوحة ٦٧ ظ د.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ز حد الرد.
(٤) ز كما به و د جوهرية.
(٥) لوحة ٤٧ و ز.
(٦) لوحه ٣٢ ظ ط.
(٧) لوحة ٢٤ ظ ب.
(٨) لوحة ٦٨ و د.

محل وجد فيه ذلك المعنى، لن[١] يكون إلا لذلك المعنى، ومن ادعى إطلاقه عليه لا لذلك المعنى بل لأمر آخر كان مخطئا في دعواه، كمن ادعى أن ما قامت به الحركة لم يسم متحركا لقيام الحركة به بل لوجوده أو لقيامه بالذات كان مخطئا في دعواه، وكذا في الأسود والأبيض والمجتمع والمتفرق وغير ذلك من الصفات فكذا هذا (وجاء من هذا)[٢] أن كل معنى تعلق بشيء تعلقا لا انفكاك بينهما، ويدور معه وجودا وعدما لا يوجب تعلقه به تعلق العلة بالمعلول، ولا يوجب تعدي أحدهما إلى الغائب تعدية الآخر على الإطلاق، بل بشريطة استحالة إضافته إلى معنى آخر، فأما ما لم يشتمل إضافته إلى معنى آخر فلم يعلم أن تعلق أحدهما بالآخر تعلق العلة بالمعلول، ولهذا لم يجعل قولنا القابل للأعراض حدا للجوهر على ما قررنا، وإن وجد الدوران، لأنه يمكن أن يضاف كونه جوهرا إلى معنى آخر وراء كونه قابلاً للأعراض، ويجعل تعلق قيام الحركة بمحل لا تصاف[٣] المحل بكونه متحركا تعلق العلة[٤] بالمعلول، لما[٥] أن إضافة كونه متحركا يستحيل إلى معنى آخر سوى قيام الحركة به، وفيما نحن فيه لا يستحيل إضافة كونه جوهرا على معنى سوى القيام بالذات وهو كونه أصلا بل[٦] وجبت الإضافة إليه لما مر من الدلالة اللغوية على ذلك فلم يجز إضافته إلى كونه قائما بالذات، وهذا الجواب مما لا يمكن التعويل عليه على أصول المعتزلة، لأنهم يجعلون حد العرض مما يستحيل قيامه بنفسه وإن لم يكن في لفظة العرض ما يدل عليه، ولم يجعلوا حده ما يستحيل الدوام عليه وإن كانت لفظة العرض من حيث اللغة منبئا عنه. وكذا النصارى يجعلون هكذا في حد

---

(١) د أن.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ز باتصاف.
(٤) لوحة ٤٧ ظ ز.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ٦٨ ظ د.

الجوهر، والله الموفق. وقولهم: إن الموجود في الشاهد، إما أن يكون عرضا وإما أن يكون جوهرا والله تعالى موجود وليس بعرض فيكون جوهرا كلام فاسد، لأن الجوهر في الشاهد ما كان جوهرا لأنه ليس بعرض، بل كان جوهرا لأنه أصل يتركب منه الجسم، ولهذا لم يكن العرض جوهرا لأنه ليس بأصل. يتركب منه الجسم، والله تعالى يستحيل عليه كونه أصلا يتركب منه الجسم فلم يكن جوهرا، وليس من ضرورة كونه موجودا كونه جوهرا، لأن[١] العرض موجود وليس بجوهر، وكذا العرض لم يكن عرضا، لأنه موجود لأن الجوهر موجود وليس بعرض، بل كان عرضا لاستحالة دوامه، والله تعالى لا يستحيل عليه الدوام، بل هو واجب البقاء (فلم يكن عرضا ولهذا لم يكن الجوهر عرضا لأنه ليس بمستحيل البقاء)[٢] وتحديد الموجود بأنه جوهر أو عرض فاسد، لأنه تحديد مقسم وهو فاسد، لأن جمع[٣] الوصفين جميعا في محل واحد محال، إذ يستحيل موجود[٤] هو[٥] جوهر وعرض، وإثبات كل وصف في محل على حده ليس بجامع، ومن شرط صحة الحد أن يكون جامعا على ما مر في إفساد كلام الجبائي في تحديده العلم أنه اعتقاد[٦] الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل، وهذا الجواب مما لا يستقيم[٧] إلا على أصول أهل الحق، فأما المعتزلة المجوزون التحديد المقسم فلا يمكنهم الخروج عن إلزام النصارى، والله الموفق.

وقولهم: إن الله تعالى فاعل وكل فاعل في الشاهد جوهر. قلنا: وكل فاعل في

---

(١) ز لا والعرض.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) د جميع.
(٤) لوحة ٣٣ و ط.
(٥) لوحة ٦٩ و د.
(٦) ز إثبات.
(٧) د، و لا يستمر.

الشاهد أيضا جسم، فإنا ما عاينا جوهرا غير متركب يفعل فعلا[١] فإن التزموا جعلوا الله تعالى جسما، وهو خلاف مذهبهم وإن لم يلتزموا، أبطلوا دليلهم، وكذا كل فاعل في الشاهد لحم ودم، وكل فاعل محدود متناه، فإن أثبتوا ذلك في الغائب لكونه فاعلا، تركوا مذهبهم، وإن لم يثبتوا بطل دليلهم، ثم نقول لهم: لم يكن الجوهر في الشاهد جوهرا لأنه فاعل، بدليل أن الجماد والموات جوهر وليس بفاعل، بل كان جوهرا لكونه أصلا يتركب منه الأجسام، وهذا المعنى لا يتعدى إلى الغائب فلم يكن جوهرا، وبالله التوفيق.

[مناقشة النصارى في قولهم بالأقانيم الثلاثة]:

ثم إن هؤلاء الجهال يزعمون[٢] أن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم[٣] والأقنوم[٤] الصفة عندهم، فيكون معناه أنه جوهر واحد ثلاث صفات، ويفسرون ذلك أنه ذات وعلم وحياة، ويسمون الذات أبا والعلم ابنا والحياة روحا، ويقولون بلسانهم السورية: أفا أفنا روحا قدشا يعنون به الأب والابن والروح القدس، **وهذه جهالة متفاحشة**، وحيث يجعلون الواحد ثلاثة والثلاثة واحد وكذا يجعلون الذات صفة، ويعدونه من الصفات. (وكذا يجعلون الذات أبا والصفة ابنا)[٥] وكذا[٦] يجعلون الأب والابن قديمين، ولابد من تقديم الأب على الابن وتأخره عنه ولو جاز هذا مع ارتفاع التقدم والتأخر جاز القلب، فيجعل الذات ابنا والعلم أبا، وكذا يقتصرون على هاتين الصفتين مع الذات وهو جهل، إذ لابد من إثبات صفة البقاء والسمع والبصر والقدرة والإرادة، إذ البقاء معنى وراء الذات، والسمع والبصر

---

(١) لوحة ٤٨ و ز.
(٢) لوحة ٢٥ و ب.
(٣) الأقانيم هي الأصول واحدها أقنوم يقول صاحب مختار الصحاح: وأحسبها أي الكلمة رومية ــ راجع مختار الصحاح.
(٤) ز ولا منوم.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٦٩ ظ د.

معنيان وراء العلم، والقدرة والإرادة معنيان وراء الحياة، (وقولهم: القدرة من جملة الحياة فاسد لوجود الحياة بلا قدرة، ولتزايد القدرة وامتناع ذلك على الحياة)[١] وكذا قولهم: إن السمع والبصر من جملة العلم خطأ، لأنهما معنيان وراء العلم على ما نقرر ذلك في مسألة الرؤية – إن شاء الله تعالى.

فعلى هذا ينبغي أن يقولوا إنه ثمانية أقانيم ولم يقتصروا على الثلاثة. ثم نقول لهم: أتزعمون (أن العلم والحياة معنيان وراء الذات أم تزعمون)[٢] أنهما يرجعان إلى الذات؟ فإن قالوا: هما راجعان إلى الذات فهو إذًا جوهر واحد أقنوم واحد. وإن قالوا: هما معنيان وراء الذات، قيل لهم: قولوا إنه جوهر (واحد وله أقنومان ولا[٣] تقولوا ثلاثة أقانيم. ثم قيل لهم: إذا كان الجوهر)[٤] الذي هو الذات من جملة الأقانيم وهي الصفات فمن الموصوف به؟ فإن قالوا: شيئا وراء الذات، فقد جعلوا الذات صفة لموصوف فإذًا الله تعالى هو الموصوف لا هذا الجوهر الذي هو صفة لغيره، وإن قالوا: هو الذات بعينه[٥]، فقد جعلوا الذات صفة لنفسه موصوفا له، فإذا هو صفة صفته وموصوف موصوفه. وإن قالوا: هو صفة ولا موصوف له، فقد أثبتوا صفة لا لموصوف، وهذا باطل خارج عن قضية العقول، وقد أطنب أئمة أهل الإسلام في إيضاح مقالاتهم، وإبطال ذلك كله على وجه يتيقن المنصف بالوقوف عليها على التحاق القوم بأهل التجاهل، ولا وجه إلى ذكر ذلك في كتابنا المبني على إيجاز، فاكتفينا بهذا القدر، والله الموفق.[٦]

---

(١) ز مابين القوسين سقط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٧٠ و د.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٤٨ ظ ز.
(٦) انظر التمهيد للنسفي لوحة ٣ ظ والشامل في أصول الدين للجويني ص ٥٧١ ــ ٥٨١ والتمهيد للباقلاني ص ٧٥ ــ ٨٧.

٤ ــ الكلام في إبطال قول المجسمة[١]:

وإذا[٢] ثبت بما مر ذكره أن صانع العالم ليس بعرض ولا بجوهر، فيجب بعد ذلك أن نصرف العناية إلى أن نعرف أنه هل يوصف بأنه جسم، فصرفنا العناية وتأملنا في ذلك فعرفنا استحالة اتصافه تعالى بكون جسما، وذلك لأن المؤتلف أو ما له الأبعاد الثلاثة على ما تقدم ذكره هو الجسم، وكل ذلك مستحيل على الله تعالى، وخالفنا في ذلك طوائف كثيرة من اليهود وغلاة الروافض والمشبهة[٣] والكرامية.

[المخالفون في الاسم والمعنى]:

وحاصل الاختلاف واقع بيننا وبين طائفتين: طائفة يخالفوننا في الاسم والمعنى، ويزعمون أنه تعالى متركب متبعض[٤] متجزئ وهم أكثر أصناف اليهود، فإنهم يزعمون أنه تعالى جسم متركب على صورة الآدمي، وهو على صورة شيخ أبيض الرأس واللحية، وكثير من الروافض كهشام بن الحكم[٥] وهشام بن سالم الجواليقي[٦] وداود الجواربي[٧] فإن، بعض هؤلاء كانوا يقولون: إنه على صورة

---

(١) ز العنوان سقط.
(٢) لوحة٣٣ ظ ط.
(٣) هم جماعة من الشيعة الغالية وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل الهشاميين ومثل مضر وكهمس وقالوا: إن معبودهم على صورة ذات له أعضاء وأبعاض إما روحانية وإما جسمانية ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن. راجع الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ١٠٥ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢١٤ ــ ٢١٩.
(٤) لوحة ٧٠ ظ د.
(٥) سبق التعريف.
(٦) كان مفرطا في التجسيم والتشبيه وزعم أن معبوده على صورة الإنسان ولكنه ليس بلحم ولا دم وزعم أنه ذو حواس خمس وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مصمت. راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص ١٠٩ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ٥١ والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ١٨٥.
(٧) وهو من مشبهة الحشوية حكي عنه أنه قال: إن معبوده جسم من لحم ودم وله جوارح وأعضاء ومع ذلك جسم لا كالأجسام وقال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره مصمت ما سوى ذلك وأن له شعرا قططا.
راجع مقالات الإسلاميين جـ ١ ــ ٢٨٣ والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ١٠٠.

الآدمي، حتى قال بعضهم: إن له شعرا أسود من نور أسود، وبعضهم قالوا: هو على صورة غلام أمرد له شعر جعد قطط. فأما هشام بن الحكم فالمحكي عنه أنه قال: إنه كالسبيكة الصافية يتلألأ، وروي عنه أنه قال: هو سبعة أشبار بشبر نفسه، وحكي أنه قيل له: هو أكبر أم هذا الجبل؟ وأشير إلى جبل كان بقربه، فقال: لا بل الجبل أعظم منه. وحكي الجاحظ[١] عنه في كتابه الرد على المشبهة: أنه انتقل في سنة واحدة في الله تعالى إلى[٢] خمسة أقوال. وذهب إلى مثل مذهب هؤلاء في التجسيم والتشبيه مقاتل[٣] بن سليمان[٤] صاحب التفسير هؤلاء كلهم يخالفوننا في المعنى واللفظ[٥].

[والكرامية مخالفون في الاسم فقط]:

والطائفة الثانية هم الكرامية، وهم يخالفوننا في الاسم فيقولون: إنه جسم وساعدونا في الظاهر في المعنى فيقولون: لا نعني بقولنا إنه جسم أنه متبعض متجزئ متركب بل نريد أنه القائم بالذات.

وحكي عن هشام بن الحكم أنه كان يقول الجسم عبارة عن الموجود. فكان الخلاف بين هؤلاء وبيننا في العبارة[٦]، وظني أن المتأخرين من الكرامية هم الذين يتبرؤن عن إثبات[٧] التركيب لما ظهر لهم من فساد ذلك، فأما أوائلهم فقد كانوا

---

(١) سبق التعريف به..
(٢) لوحة ٤٩ و ز ص ٧٢.
(٣) لوحة ٢٥ ظ ب.
(٤) مقاتل بن سليمان بن بشير توفى سنة ١٥٠ هـ وهو مفسر محدث مشهور قال عنه الشافعي: الناس عيال على ثلاثة وعد منهم مقاتلا بن سليمان في التفسير. راجع تاريخ بغداد للخطيب جـ ١٣ ص ١٦٠، وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٢ ص ٥٦٧، شذرات الذهب لابن العماد جـ ١ ص ٢٢٧.
(٥) راجع هذه الأقوال في شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٢١.
(٦) ولا نزاع مع هؤلاء إلا في التسمية أي إطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف. راجع أراء الكرامية في شرح المواقف جـ ٣ ص ٢١.
(٧) ز سقط ــ لوحة ٧١ و د.

يثبتون ذلك لأن الرواية عنهم ظاهرة أنه مماس للعرش، ولا شك أن العرش جسم متركب متبعض متجزئ لا يماس جميع صفحته العليا إلا الجسم المتركب يلاقي كل جزء منه جزءً منه. ونتكلم مع كل واحد من الفريقين بما يحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون.

[شبه المخالفين في الاسم والمعنى]:

أما المخالفون لنا في الاسم والمعنى فهم يتعلقون بظواهر الآيات والأحاديث في نحو قوله عز وجل: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[1]، ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ٣٩﴾[2]﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[3]، ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾[4]، ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[5] والمعروف أنه خلق آدم على صورته[6]، وأن الجبار يضع قدمه في النار[7]، وأنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدوا نواجذه، وأن الصدقة تقع في كف الرحمن فيربيها كما يربي أحدكم فلوه[8]. في أمثال لهذا كثيرة، ويتعلقون أيضا بما ترآى لهم أنه دليل معقول من ذلك أنه حي سميع بصير فاعل، وكل حي سميع بصير فاعل في

---

(١) سورة (ص) ــ ٣٨ ــ آية (٧٥).
(٢) سورة (طه) ــ ٢٠ ــ آية (٣٩).
(٣) سورة (الزمر) ــ ٣٩ ــ آية (٦٧).
(٤) سورة (الزمر) ــ ٣٩ ــ آية (٥٦).
(٥) سورة النور) ــ ٢٤ ــ آية (٣٥)
(٦) قلنا الضمير ليس راجعا إلى الله بل إلى المضروب بيانه أنه عليه السلام رأى رجلا يضرب إنسانا على صورته فنهاه وقال: إن الله خلق آدم على صورته أي على صورة هذا المضروب ويجوز رجوع الضمير إلى آدم ولئن سلم أن الضمير راجع إلى الله فالمراد من الصورة، الصورة المعنوية لا الذاتية، أي خلق آدم على صفاته من العلم والكرم، ويجوز أن يراد بالصورة مفهوم الشيء الذي يمتاز به عن غيره.
راجع ــ غاية المرام في شرح بحر الكلام للمقدسي ط لوحة ٣٦ ط.
(٧) المراد من القدم: القدرة والعلم، ويقال قدمه بكسر القاف أي يدخل في النار من كان في قديم علمه من الكفار وقيل: ثمة مخلوق اسمه قدم.
راجع: غاية المرام في شرح بحر الكلام ط لوحة ٣٧ و وللاستزادة يراجع أساس التقديس للرازي ص ١٧١ ط ١٣٢٨. والحديث عن أنس رضي الله عنه متفق عليه أخرجه الشيخان.
(٨) الفلو بتشديد الواو المهر والأنثى فلوة. راجع مختار الصحاح.

الشاهد جسم، ويستحيل اتصاف ما ليس بجسم بهذه الأوصاف، وما يستحيل في الشاهد يستحيل في الغائب ألا ترى أنه كما يستحيل في الشاهد أن يكون ما ليس بحي عالما قادرا فاعلا، يستحيل[1] مثله في الغائب فكذا ها هنا كما يستحيل ثبوت هذه الأوصاف لما ليس بجسم في الشاهد يستحيل في الغائب، على أنه تقرر في بداية عقول العوام استحالة[2] اتصاف ما ليس بجسم بهذه[3] الصفات، حتى إن مخبرا لو أخبر أنه رأى حيا سمعيا بصيرا، لم يشك أحد أنه كان جسما، ولا يشتغل بالسؤال أنه كان جسما أو غير جسم، استغناء منه بما علم ببديهة عقله بكونه جسما، وما هذا سبيله ليس بإثبات مثله ممكنا لا في الشاهد ولا في الغائب، ولأنه تعالى ليس بعرض ولا جوهر لما مر، فلو لم يكن جسما لالتحق بالعدم لانحصار الموجودات على هذه الأقسام الثلاثة، أعني أنها أعراض وجواهر وأجسام ولا يعقل موجود خارج عن هذه الأقسام، فلو خرج عن كونه جسما مع خروجه[4] عن كونه عرضا وجوهرا لم يبق إلى إثباته طريق، فكان القول بإخراجه عن هذه الأقسام قولا بعدمه.

[رأي أهل الحق في التجسيم]:

فأما أهل الحق فأنهم يقولون: بأن القول بأن الله تعالى جسم مؤتلف متبعض متجزئ يؤدي إلى القول بقدم العالم أو القول بحدوث الباري جل وعلا، والقول بعدم الصانع للعالم، ويؤدي أيضا إلى إبطال دليل التوحيد، وكل ذلك باطل؛ فكان القول بالتجسيم **باطلا. أما الأول** وهو أنه يؤدي إلى القول بقدم العالم أو حدوث الصانع، فتقريره من **وجهين: أحدهما** ـ أنه تعالى لو كان جسما مؤتلفا له أبعاض وأجزاء. إما أن كان متناهيا، وإما أن لم يكن متناهيا، ولا وجه إلى القول بعدم التناهي لأن

---

(١) لوحة ٣٤ و ط.
(٢) لوحة ٧١ ظ د.
(٣) لوحة ٤٩ ظ ز.
(٤) ب سقط.

كل جزء منه متناهي الذات، وخروج ما اجتمع من الأجزاء المتناهية عن المتناهي في الذات محال، ولو جاز ذا لجاز كون العالم غير متناهٍ في جميع[١] الجهات كما يزعم أهل الدهر وذلك باطل، ولأنه لابد من القول بالتناهي إذا وجد العالم لا في ذاته فبقى هو بذاته من العالم بجهة من الجهات ضرورة استحالة كون الباري جل وعلا مداخلا جميع أجزاء العالم، وإذا ثبت تناهيه ثبت كونه على قدر مخصوص مع كون غيره من الأقدار مساويا له في الجواز، واختصاص أحد الجائزين لن يثبت إلا بمخصص، إذ لا مزية له بذاته على ما يساويه في الجواز ـ **والتقرير الثاني** ـ أن ما كان متبعضا متجزئا لابد من أن يكون طويلا أو عريضا أو طويلا عريضا وهو السطح أو طويلا[٢] عريضا عميقا وهو المكعب، ثم إذا كان كذلك، لابد[٣] من أن يكون مدورا أو مثلثا أو مربعا أو مخمسا أو مسدسا أو مسبعا أو مثمنا أو غير ذلك مما يطول ذكره، فبعد ذلك إما أن يكون على هذه الأشكال أجمع فيكون مدورا مثلثا مربعا إلخ ذلك، وإما أن يكون على شكل من هذه الأشكال (ولا جائز أن يكون على الأشكال)[٤] كلها لما فيها من التناهي والتضاد، ولو جاز ذا في الغائب مع امتناعه في الشاهد لجاز في الغائب اجتماع الحركة والسكون والسواد والبياض والاجتماع والافتراق وحيث يبطل (هذا بطل الأول)[٥] لاستوائهما في الاستحالة في الشاهد فلم يبق إلا أنه على شكل من هذه الأشكال، وهيئة من هذه الهيئات، ولا مزية لما اختص به على غيره بما يساويه من الأشكال في الجواز، فبعد ذلك إما[٦] أن يقال إنما اختص بالثبوت من الأشكال الأخرى اختص لا بتخصيص مخصص،

---

(١) لوحة ٧٢ و د.
(٢) لوحة ٥٠ و ز.
(٣) لوحة ٢٦ و ب.
(٤) ب، د سقط وأثبتناه من باقي النسخ.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٧٢ ظ د.

ولو جاز ذا لجاز في العالم، ولم يثبت دليل حدوثه، وافتقاره إلى صانع أوجده، وقد أقمنا الدلالة على إبطاله، وخصماؤنا[١] في هذه المسألة ساعدونا على ذلك. وإما أن يقال بأنه اختص بذلك بتخصيص مخصص. ولو كان كذلك لكان محدثا محلا لقبول قدرة الغير وهو محال، إذ لو كان محدثا، لكان له محدث وكذا الكلام في الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى، والقول ببطلان ذلك قد مر، فثبت أن القول بكونه جسما يؤدي إلى القول بقدم العالم وتعطيل الصانع، أو إلى القول بحدوث الصانع وذلك محال، وكل قول يؤدي إلى المحال فهو محال ــ ولا يقال إن عندكم اختص بكونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا، ولا يقال إن اختصاصه كان بتخصيص مخصص وكذا هذا، لأنا نقول: اختصاصه بأحد الجائزين لن يكون إلا بتخصص مخصص، وهذه الصفات واجبة الوجود لا جائزة الوجود، وأضدادها ممتنعة الوجود لما أنها نقائص، ويستحيل ثبوت النقص على القديم، ونحن ندعي استحالة اختصاص أحد[٢] الجائزين، أو أحد الوجود الجائزة المحتملة مع مساواة غيره إياه في الجواز، وانعدام دليل المزية، وما ألزموه ليس من هذا القبيل، فأما ما أثبتوه فهو من هذا القبيل، لأنه ليس في شكل من هذه الأشكال كما لا يساويه غيره فيه، ولا نقيضه ولا يساويه[٣] فيها غيره من الأشكال، فثبت الاستواء في ذلك، وفيما ألزموا الأمر بخلافه حتى إن من المشاهد لما كانت النقائص جائزة على كل محدث لم تثبت صفة من هذه الصفات التي هي صفات الكمال إلا بتخصيص مخصص فكذا هذا، والذي يحقق استواء هذه الأشكال في الجواز أن من عين واحدا منها لم ينفصل ممن عين آخر، ولا دليل على صحة ما ادعاه وإبطال ما ادعى خصمه، يحققه أنه ليس في بعضها من المدح أو من النقيصة ما ليس فيها وراءه، وفي صفات الكمال الأمر بخلافه وبالله التوفيق.

---

(١) لوحة ٣٤ ظ ط.
(٢) لوحة ٥٠ ظ ز.
(٣) لوحة ٧٣ و د.

وأما الثاني، وهو أن القول بما قالوا يؤدي إلى إبطال دلالة التوحيد فهو أنه تعالى لو كان مؤتلفا متبعضا متجزئا لكان كل جزء منه قائما بنفسه إذ الائتلاف على ما لا قيام له بذاته محال، ولأن كل جزء منه لو لم يكن له قيام بذاته لاستحال أن يكون للكل قيام بذاته، فما ذا كل ذاته لا قيام له بذاته، ووجود تخليق العالم ممن لا قيام له بذاته محال، ولو كان كل جزء منه قائما بذاته فإما أن كان كل جزء منه موصوفا بصفات الكمال كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة، وإما أن لم يكن موصوفا بها، بل كان الموصوف بها جزءً واحدا منه أو بعض الأجزاء دون البعض، فإن[1] لم يكن كل جزء منها موصوفا بصفات الكمال لكان موصوفا بأضدادها من صفات النقص، كالموت والجهل والعجز والصمم والعمى والاضطرار، إذ ما كان قائما بذاته لا يستحيل عليه قبول صفات الكمال باعتبار ذاته، إذ كل قائم بالذات يجوز قبوله للصفات، وما لا يقوم به إنما لا يقوم لقيام ضده به. ولو كان موصوفا[2] بصفات النقص لكان محدثا، فإذًا[3] ما لا يوصف من أجزائه بكونه حيا قادرا عالما سميعا بصيرا فهو محدث لقيام دليل الحدوث به، وكون أجزاء[4] القديم محدثة محال، وإن كان كل جزء منه موصوفا بصفات الكمال ـ فكان كل جزء حيا قادرا عالما سميعا بصيرا ـ لكان كل جزء منه موصوفا بصفات الربوبية، فيكون القول به قولا بآلهة كثيرة، ويلزمون بعد ذلك ما مر من دلائل التوحيد، فإن كانت تلك الدلائل صحيحة كان القول بالتجسيم باطلا، وإن كانت تلك الدلائل فاسدة، كان القول بوحدانية الصانع باطلا، وقد ثبت وحدانية الصانع بالدلائل الموجبة للعلم الثابت على طريق التيقن، فكان القول بالتجسيم باطلا.

---

(١) ب قالوا زائدة.
(٢) لوحة ٧٣ ظ د.
(٣) لوحة ٢٦ ظ ب.
(٤) لوحة ٥١ و ز.

وجاء[١] من هذا أن من قال بأن الصانع جسم فقد أبطل التوحيد في الذات، ولا يقال إن حياة الباري وقدرته وعلمه أزلية، ولم يثبت فيها صفات الكمال ولم يدل على حدوثها، لأنا بينا أن القائم بالذات لا يستحيل قبوله الصفات، فكان امتناع قبول كل جزء منه صفات الكمال لقيام أضدادها من النقائص، فأما الصفات فيستحيل قبولها للصفات لذاتها لا لقيام صفة البعض بها، فلم يلزم بامتناع قبولها صفات الكمال أن تكون موصوفة بصفات النقص التي هي أمارات الحدث، وفيما نحن فيه الأمر بخلافه، والله الموفق[٢].

[الرد على شبه الخصوم]:

جئنا إلى دفع ما تمسكوا به من الشبهات. فأما العقلية منها ففاسدة لحصولها على دعوى[٣] متعرية عن البرهان **أما الشبهة الأولى** وهي أنه تعالى حي قادر عالم ويستحيل اتصاف ما ليس بجسم بهذه الصفات، **فهي مجرد دعوى،** وتعلقه بالشاهد فاسد فإن في الشاهد نجد ما هو موصوف بهذه الصفات وليس بجسم، فإن الجسم إذا كان حيا وهو متركب من أجزاء غير متجزئة وهي المسماة جواهر ما قام بكل جزء منه حياة على حدة، فيكون حيا وإن لم يكن جسما، فإن منعوا وجود ما لا يتجزأ من الأجزاء على أصل هشام ابن الحكم، إذ الجزء عنده يتجزأ لا إلى نهاية له. وهو أحد المخالفين لنا في هذه المسألة، فنقول: هذا الفصل لازم على غيره من المجسمة.

ثم إنا أقمنا الدلالة على بطلان القول بتجزؤ الجزء لا إلى[٤] نهاية، فيصير هو أيضا محجوجا بعدم قيام الدليل على بطلان تلك المسألة. ثم نقول لهم: ماذا

---

(١) لوحة ٣٥ و ط.
(٢) راجع التمهيد للنسفي لوحة ٣ ظ، ٤ و ظ.
(٣) لوحة ٧٤ و د.
(٤) لفظة غير زائدة في الأصل.

تدعون أن كون الحي القادر[١] العالم جسما جار مجرى العلل لهذه الأوصاف أم جار مجري الشروط؟ فإن قالوا هو جار مجري العلل وهو قول عامتهم نقول: إنه باطل، لأن كونه جسما لو كان تعلقه بكونه حيا عالما قادرا تعلق العلل بالأحكام، لما احتمل الانفكاك بينهما، إذ الانفكاك بين العلل العقلية وأحكامها محال كما في الحركة مع كون محلها متحركا، والسواد مع كون محله أسود وغير ذلك، وحيث رأينا أجساما ليست بحية ولا قادرة ولا عالمة ولا فاعلة وهي الجمادات علم أن كونه جسما لم يتعلق بكونه حيا قادرا عالما تعلق العلل بالأحكام، فإن قالوا: إن كونه جسما جار مجرى الشروط لكون[٢] الذات حيا عالما قادرا فاعلا لا مجرى العلل حتى إنما هو جسم يصح لثبوت هذه الأوصاف له، وما ليس بجسم فليس بصالح. قلنا: هذه أيضا دعوى. لم قلتم إن صلاحية ما يوجد في الشاهد حيا عالما قادرا كانت لكونه جسما، وعدم الصلاحية للأعراض لانعدام كونها أجساما؟ فإن اعتمدتم على مجرد الوجود فلم قلتم: إن مجرد الوجود يدل على كون ذلك شرطا؟ أليس أنكم لم تجدوا في الشاهد حيا قادرا سميعا بصيرا إلا ما هو لحم ودم متناه من الجهات الست (محل للآفات أفتشترطون هذا في الغائب؟ فإن قالوا: نعم)[٣]، فقد انسلخوا من الدين، وإن قالوا: لا. أبطلوا دليلهم.

ثم نقول لهم: وأي أثر لكونه جسما في كونه شرطا لقبول هذه الصفات؟ ولن يجدوا إلى ذلك سبيلا أبدا. **ثم يقال لهم:** ما من جنس إلا وهو قائم بالذات فلم قلتم: إن شرط كون الذات عالما قادرًا حيا هو كونه جسما لا كونه قائما بالذات؟ فكان تعليقكم ذلك بكونه جسما لا بكونه قائما بالذات دعوى لا برهان عليها. ثم نقول لهم: لما ثبت بالدليل أنه تعالى قديم وأنه حي عالم قادر، وأقمنا الدلالة أن الجسمية من

---

(١) لوحة ٥١ ظ ز.
(٢) لوحة ٧٤ ظ د.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.

أمارات الحدوث وثبوت أمارات[١] الحدوث في القديم محال كانت نتيجة هذه المقدمات الصادقة الثابتة بالبرهان اليقيني خروج الجسمية عن كونها شرطا، لكون[٢] الذات عالما قادرا حيا، والله الموفق.

ثم نكشف عن حقيقة المعنى فنقول[٣]: إن الذات لن[٤] تكون (حيا إلا وأن تكون الحياة)[٥] قائمة[٦] به، وكذا العلم والعالم والقدرة والقادر، وقيام هذه الصفات بما لا قيام له بذاته محال لما مر غير مرة. إن قيام الصفة بالصفة محال، فكان من ضرورة قيام الصفة بذات أن يكون ذلك الذات قائما بنفسه، ولا ضرورة إلى أن يكون متركبا مؤتلفا، إذ ليس في زوال التركيب مع وجود القيام بالذات ما يوجب استحالة قيام صفة به، فإذا كان من شرط اتصاف الذات بهذه الصفات كونه قائما بنفسه لا كونه جسما، واستحالة اتصاف الأعراض بكونها حية قادرة عالمة سميعة بصيرة فاعلة مريدة، لكونها غير قائمة بالذات لا لكونها غير الجسم. وبالوقوف على هذه الجملة ظهرت صحة ما ادعيت أن هذه الشبهة مبنية على دعوى خالية عن البرهان فلا يمكن التعويل عليها، والله الموفق.

وأما الشبهة الثانية وهي أنه تعالى لما لم يكن عرضا ولا جوهرا فلو لم يوصف بكونه جسما لالتحق بالعدم، لانحصار[٧] الموجودات على هذه الأقسام. **فنقول لهم**: بم تنفصلون من النصارى حيث يزعمون أنه لو لم يوصف بكونه جوهرا مع استحالة كونه عرضا وجسما لالتحق بالعدم؟ فإن قالوا: بينا القول بالجوهر لأن الجوهر اسم لما هو أصل يتركب منه الجسم أو لأنه قابل للمتضادات،

---

(١) لوحة ٢٧ و ب.
(٢) لوحة ٣٥ ظ ط.
(٣) لوحة ٧٥ و د.
(٤) ط أن، د لو.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٥٢ و ز.
(٧) ز لا نحاز.

وكل ذلك من أمارات الحدث. فإذا بطل القول بالجوهر والعرض لم يبق إلا الجسم. **قيل لهم:** بم تنفصلون[١] عنهم حيث يزعمون أن الدليل قام أن كون الموجود جسما من أمارات الحدث على ما قررنا، وما هو من أمارات الحدث منفي عن القديم فلا وجه إلى القول بأنه جسم، فيجب القول بأنه جوهر لئلا يؤدي إلى القول بعدمه، لانحصار الموجودات على هذه الأقسام[٢] الثلاثة. فلما جاز لكم أن تقولوا: إنه جسم مع أن الجسمية من أمارات الحدث، جاز للنصارى أن يقولوا: إنه جوهر مع أن الجوهرية من أمارات الحدث؟ **ثم نقول لهم:** لما لم يجز القول بالجوهر لما فيه من إثبات الحدث، لم يجز القول بالجسم لما فيه من أمارات الحدث، لأنهما[٣] جميعا استويا في علة المنع. ثم نقول لهم – وهو الكشف عن حقيقة المسألة: إنه تعالى لما عرف ثبوته بالدلائل الضرورية، وعرف أيضا تبرأته من أمارات الحدث، لأن القول بحدوث القديم محال، وإثبات أمارات الحدث مع انتفاء الحدث وثبوت ما يقابله من القدم محال، ولو جاز ذا لجاز القول بقدم العالم مع ثبوت أمارات الحدث، وحيث لم يجز لما فيه من تعطيل الأدلة وإبطالها ولحوق بالسوفسطائية المتجاهلة، لم يجز القول بذلك في الصانع، وإذا لم يجز دل أن أمارات الحدث عنه منتفية، وكونه جسما أو جوهرا أو عرضا من أمارات الحدث على ما قررنا، فكان ذلك منتفيا عنه ضرورة انتفاء أمارات الحدث، ولا يوجب انتفاؤها انتفاء الذات وعدمه لقيام الدليل على وجوده. **ثم نقول:** قد سبق منا القول في إبطال قول النصارى: أنه ليس[٤] من ضرورة الموجود أن يكون عرضا لوجود ما ليس بعرض، ولا أن يكون جسما لوجود ما ليس بجسم، ولا أن يكون جوهرا لوجود ما ليس بجوهر، ولا وجه إلى القول بأن[٥] الموجود ما يكون عرضا أو جوهرا أو جسما لما مر أنه تقسيم وليس بتحديد، ولا وجه إلى جمع هذه المعاني في محل لتنافيها[٦]، ولا وجه إلى

---

(١) لوحة ٧٥ ظ د.
(٢) ز الأجسام.
(٣) لوحة ٥٢ ظ ز.
(٤) لوحة ٧٦ و د.
(٥) لوحة ٣٦ و ط.
(٦) د لنا فيها.

جعل كل وصف منها حد الوجود موجوداً ليس بموصوف بذلك على ما قررنا هناك. فلما لم يكن خروج الموجود من أن يكون عرضا مانعا من وجوده، ولا خروجه عن أن يكون جسما أو جوهرا لم يكن خروجه عن الكل مانعا من وجوده، ولا خروجه عن أن يكون جسما أو جوهرا لم يكن خروجه عن الكل مانعا من وجوده، وهذا لأن كل العالم بجميع أجزائه لما كان حادثا لم يخل موجود هو[١] جزء من أجزاء[٢] العالم عن شيء من أمارات الحدث، ولم تكن تلك الأمارة أمارة وجوده بل هي أمارة حدثه فبانتفائها ينتفي ما هو مدلولها (وهو الحدث لا ما ليس بمدلولها)[٣] وهو الموجود. وكون الموجود جسما أو عرضا أو جوهرا معان وراء مطلق الوجود موضوعة للدلالة على الحدوث على الوجود، فينتفي بانتفائها الحدوث لا والوجود، والله الموفق.

[الرد على الشبهة السمعية]:

فأما تعلقهم بتلك الشبهة السمعية فنقول: لابد في حلها من تقديم مقدمة **فنقول:** إن هذه الألفاظ[٤] الواردة في الكتاب والسنن[٥] المروية التي يوهم ظاهرها التشبيه وكون الباري تعالى جسما متبعضا متجزئا، كانت كلها محتملة لمعان وراء الظاهر، والحجج المعقولة التي بيناها غير محتملة، **والعقول من أسباب المعارف، وهي حجة الله تعالى.** وفي[٦] حمل هذه الآيات على ظواهرها على ما حملت المجسمة[٧] والمشبهة[٨] إثبات المناقضة بين الكتاب والدلائل المعقولة، وهي كلها حجج الله تعالى، ومن تناقضت حججه فهو سفيه جاهل بما حد الحجج ومقاديرها، والله تعالى حكيم لا يجوز عليه السفه، عالم لا يجهل ولو حملت هذه الآيات على ما يوافق

(١) ز هم.
(٢) د سقط.
(٣) ب د سقط وأثبتناه من باقي النسخ للسياق.
(٤) لوحة ٥٣ و ز.
(٥) لوحة ٢٧ ظ ب.
(٦) لوحة ٧٦ ظ د.
(٧) سبق التعريف به.
(٨) سبق التعريف به.

حجج المعقول لكان فيه إثبات الموافقة بين الحجج، وذلك مما تقتضيه الحكمة البالغة، فحمل تلك الدلائل السمعية على ظواهرها كان محالا ممتنعا، وكذا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[١] آية محكمة غير محتملة للتأويل فحمل تلك الآيات على خلاف هذه، وإثبات المشابهة بينه وبين جميع الأجسام في التركيب والتبعيض والتجزئ والتناهي، وإثبات الحدود والجهات، وإثبات المناقضة بين آيات الكتاب، وفي الحمل على بعض الوجوه المحتملة دفع المناقضة والاختلاف، وبه أثبت الله تعالى كون القرآن من عنده، وثبوت المناقضة أوجب كونه من عند غيره على ما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾[٢] فالمجسمة لما جوزوا إثبات التناقض في القرآن **كانوا بين أمرين: إما** أن جعلوا القرآن من عند غير الله، **وإما** أن نسبوا الله تعالى إلى الخطأ بجعله الاختلاف دليل كون القرآن من عند غيره حيث ثبت الاختلاف، ولم يكن من عند غيره، وكلا الأمرين كفر صريح، وبالله العصمة.

٥ ــ الكلام على الآيات المتشابهة والأحاديث المتشابهة[٣]:

(ثم بعد ذلك)[٤] اختلف مشايخنا - رحمهم الله - فذهب بعضهم إلى أن الواجب في هذه الآيات والأحاديث أن يتلقى[٥] ما ورد من ذلك بالإيمان به والتسليم له والاعتقاد بصحته، وأن لا نشتغل بكيفيته والبحث عنه مع اعتقادنا أن الله تعالى ليس بجسم ولا شبيه بالمخلوقات، وأن جميع أمارات الحدث[٦] عنه منتفية، روي ذلك عن محمد بن الحسن[٧]، فإن نصير بن يحيى البلخي روي عن عمر بن

---

(١) سورة الشورى ــ ٤٢ ــ الآية ١١.
(٢) سورة النساء ــ ٤ ــ الآية ٨٢.
(٣) ب د ط ــ العنوان سقط وأثبتناه من ز.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٧٧ و د.
(٦) لوحة ٥٣ ظ ز.
(٧) أبو عبد الله بن الحسن الشيباني توفى سنة ١٨٩ فقيه حنفي حضر مجلس أبي حنيفة فترة ثم تفقه على أبي يوسف وهو مرجع أساسي في الفقه الحنفي من كتبه: الجامع الكبير والجامع الصغير. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ص ٢٢٧، والجواهر المضيئة للقرشي جـ ٢ ص ٤٢، تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٥٤.

إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة عن محمد بن الحسن - رحمهم الله - أنه سئل عن الآيات والأخبار التي فيها من صفات الله تعالى ما يؤدي ظاهره إلى التشبيه فقال: نمرها كما جاءت ونؤمن بها ولا نقول كيف وكيف، وإليه ذهب من أصحابنا - رحمهم الله - أبو عصمة سعد بن معاذ المروزي[١]، وإليه ذهب أيضا مالك بن أنس[٢] إمام[٣] أهل المدينة، وعبد الله بن المبارك[٤]، وأبو معاذ خالد بن سليمان[٥] صاحب سفيان الثوري وجماعة أهل الحديث كأحمد بن حنبل[٦] وإسحاق ابن راهويه[٧]، ومحمد بن إسماعيل البخاري[٨] وأبي داود السجستاني[٩] وحكي عن مالك بن أنس أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾[١٠] فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والسؤال عنه بدعة، فلم يشتغل أحد من هؤلاء بتأويل شيء من هذه الآيات والأخبار.

---

(١) نوح بن أبي مريم أبو عصمة توفى سنة ١٧٣ اشتهر بالجامع لأنه كان جامعا للعلوم كان له أربعة مجالس مجلس الأثر ومجلس أقاويل أبي حنيفة، ومجلس النحو، ومجلس الشعر والأدب وتفقه على أبي حنيفة. راجع: الجواهر المضيئة للقرشي جـ ١ ص ١٧٦ وتاج التراجم ص ٢٠.

(٢) سبق التعريف.

(٣) لوحة ٣٦ ظ ط.

(٤) أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك المروزي توفى سنة ١٨١ هـ تفقه على سفيان الثوري ومالك بن أنس، وروي موطأ الإمام مالك وقد جمع بين العلم والزهد. راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ ١ ص ٢٨١ وشذرات الذهب لابن العماد جـ ١ ص ٢٩٥.

(٥) توفى سنة ١٩٩ هـ ــ أحد من عده الإمام أبو حنيفة للفتوى لما سئل من يصلح للفتوى روي عن الثوري ومالك بن أنس.
راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ ١ ص ٢٢٩ ولسان الميزان لابن حجر جـ ٢ ص ٣٧٧.

(٦) سبق التعريف.

(٧) إسحاق بن إبراهيم أبو يعقوب بن راهويه توفى سنة ٢٣٧ هـ أحد كبار الحفاظ أخذ عنه أحمد بن حنبل والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وهو ثقة في الحديث. راجع طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى جـ ١ ص ١٠٩ سنة ١٩٥٢م طبع السنة المحمدية. وشذرات الذهب لابن العماد جـ ٢ ص ٨٩.

(٨) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري توفى سنة ٢٥٦ هـ من أهم كتبه صحيح البخاري المسمى بالجامع الصحيح. راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٤٥٥. والأعلام للزركلي جـ ٦ ص ٢٥٨.

(٩) سليمان بن الأشعث توفى سنة ٢٧٥ وهو صاحب سنن أبي داود.
راجع: تاريخ بغداد للخطيب جـ ٩ ص ٥٥ وطبقات الشافعية للسبكي جـ ٢ ص ٤٨.

(١٠) سورة طه ــ ٢٠ ــ الآية ٥.

[رأي أصحاب التأويل]:

وبعضهم اشتغل بصرف هذه الآيات والأخبار إلى ما يحتمل من الوجوه التي لا تناقض دلائل التوحيد والآيات المحكمة، ثم ما كان من ذلك لا يحتمل سوى الظاهر ولا تأويلا واحدا ملائما للتوحيد ودلائله قطعوا على كونه مراد الله، وما يحتمل من ذلك تأويلات كثيرة يلائم كل واحد منها ما يثبت من الدلائل لم يقطعوا على واحد منها[١] بكونه مرادا لانعدام دليل يوجب تعيين ذلك فامتنعوا عن الشهادة على الله تعالى عند انعدام الدليل الموجب للعلم، وقالوا: نعم إن المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر. فقالوا: إن اليد تذكر ويراد بها القوة والقدرة والسلطنة والمملكة والحجة والغلبة واليسر والعز والغنى والكف والجارحة، فيضاف إلى الله تعالى ما لا يناقض التوحيد.

وجماعة من أهل الحديث يزعمون أن اليد[٢] صفة لله تعالى يخص بها أولياءه بما شاء.

واليدان عند بعض الأشعرية صفتان، وعند[٣] القلانسي[٤] هما صفة واحدة[٥] وعند جماعة من المعتزلة اليد عبارة عن القدرة، وهذا على أصلهم غير مستقيم، لأنهم لا يثبتون لله تعالى قدرة فكيف تكون اليد عبارة عن القدرة؟ فأما على أصلنا فهو مستقيم، وزعم الجبائي أن اليد عبارة عن النعمة[٦]، وهذا على أصله لا يستقيم،

---

(١) لوحة ٧٧ ظ د.
(٢) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٣) لوحة ٥٤ و ز.
(٤) هو من طبقة بن فورك زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتابا راجع تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ٣٩٨.
(٥) راجع هذين القولين في أصول الدين للبغدادي ص ١١١ وفي شرح المواقف جـ ٣ ص ٩١ يقول السيد الشريف: أثبت الشيخ ــ يعني الأشعري ــ صفتين ثبوتيتين ــ زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين، وعليه السلف، وإليه ميل القاضي الباقلاني وقال الأكثر: إنه مجاز عن القدرة فإنه شائع وخلقت بيدي أي بقدرة كاملة.
(٦) راجع في هذا أصول الدين للبغدادي ص ١١١.

لأنه تعالى أخبر أنه خلق آدم عليه السلام بيديه، والنعمة عند الجبائي مخلوق لا يخلق به مخلوق، فكذا عندهم تخصيص أحد بنعمة غير جائز، وقد خص بها آدم عليه السلام.

واليمين يذكر ويراد بها الجارحة، ويذكر ويراد بها القوة قال القائل:

إذا ما رأيته رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

أي[1] بالقوة، والعين تذكر ويراد بها الحفظ، وتذكر ويراد بها الرؤية، وتذكر ويراد بها الجارحة فتحمل على ما لا يناقض التوحيد.

والجنب يذكر ويراد به الجارحة، ويراد به الحذاء، ويراد به الجوار(والصاحب بالجنب) [2]، ويراد[3] به السقوط، ويراد به الأجل، ويراد به الأمر، يقال: هل تعلم ما فعلت في جنبي. أي في أمري، ويراد به الطاعة، فيحمل المذكور في الآية على ما يليق بصفات الله تعالى ولا ينقض التوحيد. يحققه أنه قال: ﴿ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ ٱللَّهِ ﴾[4] والتفريط لا يكون في الجارحة، إنما يكون في الطاعة والمضي في موجب أمره.

والنور يذكر ويراد به المنوِّر[5].

---

(١) لوحة ٢٨ و ب.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٧٨ و د.
(٤) سورة الزمر ــ ٣٩ ــ الآية ٥٦.
(٥) للاستزادة راجع أساس التقديس للرازي ص ٩٨ وما بعدها وهو يقرر أن جميع الفرق الإسلامية مقرة بأنه لابد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار فقد ذكر في القرآن ذكر الوجه والعين والأعين والجنب الواحد والأيدي والساق الواحد، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد وعليه أيد كثيرة وله ساق واحدة. ولا نرى في الدنيا شخصا أقبح صورة من هذه الصورة.
ورد في القرآن: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾وكل عاقل يعلم أن الله ليس هو ذلك الشيء المنبسط على الجدران وليس هو هذا النور الخارج من الشمس والقمر والنور.. إلخ.
=

[أخبار الآحاد]:

فأما تعلقهم بالأخبار فأكثرها وردت مورد الآحاد[١]، وهي غير موجبة للعلم لو خلت عن المعارض فلم يكن الاحتجاج بها في باب العقائد والديانات، فكيف ما ورد معارضا لدلائل العقول والنص المحكم من الكتاب، على أن ما ظهر منها بين النقلة فكل ذلك محتمل للتأويل.

[صورة آدم]:

فأما المروي أنه تعالى: خلق آدم على صورته. فهو خارج على سبب يروى، وهو أنه صلى الله عليه رأى رجلا يضرب آخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال: "**إن الله تعالى خلق آدم على صورته**"[٢] أي صورة المضروب فكانت الهاء راجعة إلى المضروب لا إلى الله تعالى، ويحتمل أن تكون الهاء راجعة إلى آدم عليه السلام، وفائدة الحديث[٣] أن الله خلق[٤] آدم على صورته التي شوهد عليها في الدنيا لم تغير صورته عند إخراجه من الجنة إلى الدنيا كما غيرت صورة

=

ويقرر الرازي نقلا عن الغزالي أن أحمد بن حنبل أقر بالتأويل في ثلاثة أحاديث، وهي قوله عليه السلام: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض". وقوله "إني لأجد نَفَس الرحمن من قبل اليمن" وقوله حكاية عن الرحمن: "أنا جليس من ذكرني".

وراجع أيضا شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٩١ ــ ٩٣.

وحديث "الحجر الأسود يمين الله في الأرض يصافح بها عباده" أخرجه أبو بكر بن خلاد في الفوائد ٢٢٤/١ وابن بشران في الأمالي ٣/٢ والخطيب ٣٢٨/٦ بسنده عن جابر بن عبد الله، وقال ابن الجوزي: حديث لا يصح، وقال ابن العربي: هذا حديث باطل فلا يلتفت إليه راجع سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة جـ ١ ص ٥٧، جـ ٢٢٣ محمد ناصر الألباني. وانظر كنز العمال ح ٣٤٧٤٤. وإتحاف السادة المتقين ١٠٨/٢.

(١) خبر الآحاد: هو ما يرويه واحد من الصحابة عن رسول الله ﷺ ويسمى هذا بالغريب. أو ما يرويه اثنان عن رسول الله ويسمى بالعزيز أو ما يرويه ثلاثة فأكثر لم يبلغوا حد التواتر ويسمى بالمشهور. مثال الأول حديث عمر بن الخطاب "إنما الأعمال بالنيات".. أما الثاني فمثل حديث أنس وأبي هريرة: " لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده.."أما الثالث فمثل قول الرسول: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا..."

(٢) رواه أحمد بن حنبل في مسنده عن أبي هريرة.

(٣) لوحة ٣٧ و ط.

(٤) لوحة ٥٤ ظ ز.

إبليس، والحية، ولو ثبت أن الهاء راجعة إلى الله تعالى فتلك إضافة هذه الصورة إليه على طريق الإكرام للصورة البشرية المستحسنة المفضلة على غيرها من صور[١] الحيوانات، كإضافة المساجد، والناقة، والعبد إليه، لا[٢] على المفهوم من إضافة الأشياء إلى العباد بل على التفضيل فكذا هذا، وكذا إضافة روح المسيح إليه تعالى على هذا.

[الجبار يضع قدمه في النار]:

وقوله: "**إن الجبار يضع قدمه في النار**" قيل: إن المراد منه الكافر العاتي التمرد[٣] كما في قوله تعالى: ﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ﴿١٥﴾﴾[٤] ألا ترى أن الوضع بعد أن لم يكن يكون محركا، ولا يجوز التحرك على الله تعالى.

[ضحك الله رضاه]:

وما روي أنه تعالى يضحك إلى أوليائه أي ظهر الرضا عنهم يقال: ضحكت الطلعة إذا أظهرت ما في جوفها. ويقال: ضحكت الرياض بأنوارها. إذا ظهرت، ويقولون إذا أرادوا المبالغة في وصف ظهور الشيء: أبدى ناجذيه.

قال القائل:

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم ... طاروا إليه ذرافات ووحدانا

وليس للشر ناجذان في الحقيقة، وإنما المراد المبالغة في ظهوره تشبيها بمن

---

(١) لوحة ٧٨ ظ د.

(٢) د سقط.

(٣) لا يرتضي السيد الشريف في شرحه للمواقف تأويل النسفي للحديث كما لا يرتضي تأويل الجبار بمالك خازن النار مؤيدا كلامه بما روى عن أنس رضي الله عنه عن رسول الله: "وأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها" ويعلق السيالكوتي على شارح المواقف قائلا: إنه - أي السيد الشريف - أبطل تأويل الآمدي ولم يذكر تأويلا صحيحا. قيل: وضع القدم والرجل من باب الاتساع والمجاز لم يرد بهما أعيانهما بل أراد بذلك ما يدفع شدتها ويسكن سورتها ويقطع مساءتها. راجع شرح المواقف للسيد الشريف مع الحاشية للسيالكوتي جـ ٣ ص ٩٢.. والحديث ذكره البخاري في صحيحه كتاب التفسير تفسير سورة ق عن أنس ولفظه: "فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقول قط قط فهنالك تمتلئ.." وذكره مسلم عن أبي هريرة بلفظ حتى يضع الله رجله" كتاب الجنة.

(٤) سورة إبراهيم ـ ١٤ ـ الآية ١٥.

يبالغ في ضحكه أنه يظهر ناجذيه، وإذا بالغ في ذلك فكان تأويل الخبر: إظهار الله تعالى رضاه وثوابه على أوليائه.

وقد صنف المتقدمون في تأويل الأخبار المتشابهة منهم محمد بن شجاع البلخي[١] وغيره.

وصنف من المتأخرين أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك[٢] فيه كتابا جامعا فمن أراد الاستقصاء في معرفة ذلك فعليه بالرجوع إلى تلك الكتب إذ كتابنا هذا لا يحتمل المبالغة في بيان ذلك، وبالله التوفيق.

وما يوصف الله تعالى به من العظمة والكبرياء فذاك من حيث[٣] الجلال والرفعة لا من حيث الغلظ والضخامة بدليل أنهما من صفات المدح، والمدح يكون بما ذكرنا لا بكثرة الأجزاء فيبطل تعلق المجسمة، به والله الموفق[٤].

٦ ـ [في تحديد الجسم]:

وأما الكلام بيننا وبين المخالفين لنا في اسم الجسم مع إنكارهم ما هو حقيقة معنى الجسم من التأليف والتركب، ومساعدتهم إيانا على استحالة ذلك على القديم جل[٥] ذكره فجارٍ على الاسم أنه في اللغة واقع على ماذا؟ فعندنا: على المتألف المتركب على ما سبق قبل هذا في تحديد الجسم، وعندهم على الموجود، وعند

---

(١) محمد بن شجاع أبو عبد الله البلخي توفى سنة ٢٦٦ هـ كان فقيه العراق في وقته، من كتبه: تصحيح الآثار، النوادر، الرد على المشبهة.
راجع: الجواهر المضيئة للقرشي جـ ٢ ص ٦٠ وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٥٥.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) لوحه ٧٩ و د.

(٤) في الآيات المتشابهة. راجع الإبانة للأشعري ٣٣ ـ ٤١ ط المنيرية بالقاهرة سنة ١٣٤٨هـ، وأصول الدين للبغدادي ص ١٠٩ ـ ١١٤، والشامل في أصول الدين للجويني ص ٥٤٣ ـ ٥٧٠ وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ٢٢٦ ـ ٢٣٠.

(٥) لوحة ٥٥ و ز.

بعضهم[١] على القائم بالذات على ما مر فنتكلم فيه كما نتكلم في سائر الأسامي اللغوية عند اختلاف أرباب اللسان فيها. أن هذا على ماذا يقع؟ وكثير من هؤلاء يتعلقون من حيث المعنى فيقولون: إنه تعالى فاعل، ولا فاعل إلا الجسم في الشاهد فكذا في الغائب، وكذا يستدلون بكونه حيا قادرا عالما سميعا بصيرا على حسب ما تعلقت به الطائفة الأولى، وليس لهؤلاء شبهة في المسألة يتعلقون بها، وظني أن مراد هؤلاء من إطلاق هذا الاسم إثبات[٢] ما هو معناه في الجثة والتركيب غير أن إبطال خصومهم كلامهم على وجه يمكنهم إنكار ذلك ألجأهم إلى أن ظهروا أنهم غير مريدين بهذا الإطلاق ذلك المعنى، وإنما يريدون به ما يمكنهم بصحيحه من المعنى الثابت كالوجود، والقيام بالذات، وصحة كونه فاعلا، وتأولوا كلام سلفهم بهذا ليستروا[٣] بذلك معايب من اتخذوه إماما[٤] لهم، أما[٥] الدليل على هذا[٦]: أن الكرامية زعموا أنه تعالى مماس لجميع الصفحة العليا من العرش مع سعتها وتفضل ذاته عن تلك الصفحة من الجهات الأربع، ولم يتصور ذلك إلا في متركب.

[فساد قول الكرامية]:

ثم نبين فساد قولهم في هذا فنقول: إن الوجود والقيام بالذات لن يتصور فيها التزايد والتفاوت، فلا تجري فيها المبالغة والتفضيل إذ جريانهما من خصائص ما له تزايد في نفسه ألا ترى أن العلم لما كان متزايدا في نفسه يجري فيه المبالغة فيقال: هو عليم. ويجري فيه التفضيل فيقال: زيد أعلم من عمرو؟ وكذا القدرة والسمع

---

(١) القائل بهذا هو هشام بن الحكم يقول أيضا بأنه القائم بالذات.
راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ٢ ص ٦.
(٢) لوحة ٢٨ ظ ب.
(٣) ط ليشتروا.
(٤) لوحة ٧٩ ظ د.
(٥) ط سقط.
(٦) لوحة ٣٧ ظ ط.

والبصر، والقيام بالذات، والوجود (والقيام بالنفس)[١] لما كان لا يجري فيها التزايد لا يجري فيهما المبالغة فلا يقال فيه فعيل ولا فعال ولا التفضيل، فلا يقال أفعل، وأنه لا يقال: هذا أوجد من ذاك ولا أقوم بالذات منه، وحيث رأينا أنهم يقولون عن كثرة الأجزاء: هذا جسيم على طريق المبالغة، وعند التفضيل يقولون: هذا أجسم من ذلك. دل أنه[٢] ليس باسم لما لا[٣] تزايد له في نفسه وهو الوجود، والقيام بالذات بل هو اسم لما له تزايد، وذلك هو كثرة الأجزاء لا معنى آخر متزايد فإن لفظة المبالغة والتفضيل من الجسم يدوران وجودا وعدما مع كثرة الأجزاء لا مع غيرها من المعاني (فعلم أنه[٤] اسم له كالمبالغة بلفظ العلم والتفضيل بلفظة أعلم لما كانا[٥] يدوران مع العلم وجودا وعدما لا[٦] مع غيره من المعاني)[٧] علم أن العالم مأخوذ من العلم فكذا هذا، وكذا القدير وأقدر من القدرة، وكذا في سائر الصفات فإن قيل: ليس في ورود لفظة التفضيل والمبالغة من معنى ما يدل على ثبوت التزايد في ذلك المعنى فإنهم يقولون: "هذا قديم وهذا أقدم منه"، والقدم ليس بمعنى، وما ليس بمعنى لا يجري فيه التزايد، قيل: هذا كلام لا يحمل عليه إلا الإفلاس والوقاحة، فإن إثبات التفضيل فيما لا يتصور فيه التزايد والتفضيل محال، ومثل هذا المحال لا يصح بما نظن أنه نظيره ثم نقول: القدم عند قدماء أصحابنا معنى فيجري فيه التفاضل، وعند بعضهم وإن لم يكن هو معنى ولكنه اسم للمتقدم في الوجود بشرط المبالغة لا لمطلق الوجود، فيكون قولهم: أقدم أي أسبق وجودا، ولا يطلق إلا عند هذا، فأما فيما نحن فيه فلا تزايد في الوجود ولا في القيام بالذات، ولا يطلق لفظة التفضيل عنه عند ترادف الوجود أو السبق في الوجود أو التأخر، إنما يطلق عند كثرة

---

(١) ز سقط ما بين القوسين.
(٢) لوحة ٥٥ ظ ز.
(٣) ز سقط.
(٤) د أنه ليس.
(٥) لوحة ٨٠ و د.
(٦) د أو.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.

الأجزاء فدل أن ما ذهبوا إليه غير لازم، فإن قالوا: إطلاق هذا في المخلوقات وإن كان يدل على التركب وإثبات المبالغة يدل على كثرة الأجزاء فلم قلتم: إنه في الغائب يدل على هذا؟ أليس أن لفظة العظيم في الشاهد تدل على الجثة والتركيب، وأعظم يدل على كثرة الأجزاء، ومع ذلك لا يفهم هذا منه في الغائب؟

قيل[1]: هذا جهل محض؛ فإن مقتضى اللغة مما لا[2] يختلف في الشاهد والغائب، ولو جاز ذا لجاز أن يسمى الغائب طويلا عريضا، ساكنا، متحركا، آكلا، شاربا، ولا يراد بذلك ما يفهم في الشاهد، **وفي هذا أمران: أحدهما** إبطال اللغات، **والثاني** إجازة إطلاق كل لفظة مستشنعة على الباري جل وعلا، وهذا باطل.

ثم نقول لهم: لفظة العظم في الشاهد مشتركة[3] قد تطلق على كثرة الأجزاء، وقد تطلق على رفعة القدر والجلال، ويجوز استعماله في الشاهد على كل واحد من الأمرين، فإذا أطلق على الغائب يراد به ما يصح عليه من المعنيين وهو الجلال[4] والرفعة دون ما لا يصح عليه، وهو التركب وكثرة الأجزاء، ولفظة الجسم ليست بمشتركة بل هي موضوعة لمعنى واحد وهو التألف والتركب، فلا يفهم منه في الغائب إلا هذا وهو محال عليه، فإن قالوا: نحن أيضا لا نقول له جسم من حيث التركب والتألف بل من حيث الجلال والرفعة، قلنا: لفظة الجسم ليست بمستعملة في الشاهد للجلال والرفعة وعظم الرتبة بل هي مستعملة للتأليف والتركب، وثبوت الجثة كلفظة الشخص والطلل والشح، وإطلاق[5] هذه الأسماء على القديم ممتنع لامتناع ما وضعت هذه الأسماء له من المعاني على القديم فكذلك هذا. فإن قالوا: لا بل في الجسم معنى العظمة ألا تراهم يقولون: هذا أمر جسيم يريدون به العظم لا التركيب إذ

---

(١) لوحة ٨٠ ظ د.
(٢) د سقط.
(٣) لوحة ٥٦ و ز.
(٤) لوحة ٣٨ و ط.
(٥) لوحة ٢٩ و ب.

لا تركب للأمر لما[١] أنه عرض قال جرير[٢] يخاطب عمر بن عبد العزيز[٣]:

حملت أمرا عظيما فاصطبرت[٤] له وسرت فيه بــأمر الله يــا عمــرا

ويقال: جسيمات الأمور مشوبة بالمكاره، قلنا: هذا مستعمل على طريق المجاز تشبيها لما عظم من الأمور بما كثر أجزاؤه من الأجسام، إذ هذه لفظة مبالغة تنبئ عن كثرة (في التركيب)[٥] ومثل هذا لا يجوز إطلاقه على الله تعالى على أن المستعمل في هذا لفظة الجسيم (لا لفظة الجسم)[٦]، فإنهم ما استعملوا هذه اللفظة قط في معنى التعظيم فأنتم ساعدتمونا على امتناع لفظة الجسم في أسمائه، فما استعمل في معنى التعظيم، لا تجوزون إطلاقه، وما تجوزون إطلاقه لا يستعمل للتعظيم البتة؛ فبطل الاستدلال، والله الموفق. وما تقولون: إنه فاعل فيكون جسما استدلالا بالشاهد فنقول: ايش تعنون أن كل فاعل في الشاهد جسم أتعنون أنه متركب متبعض أم أنه موجود وقائم بالذات أم[٧] أنه يسمى جسما؟ فإن عنيتم أنه متركب متبعض تركتم مذهبكم والتحقتم بالفريق الأول.

وإن عنيتم أنه موجود أو قائم بالذات، فنحن نساعدكم ونقول: إنه لما كان فاعلا كان موجودا وقائما بالذات، إلا أن جعل الجسم اسما للموجود أو القائم بالذات باطل لما مر. وإن عنيتم أنه يسمى جسما فهو فاسد، لأنا لو سمينا عرضا جسما لا يجوز منه الفعل، وكذا الجماد يسمى جسما ويستحيل منه الفعل فدل أنه باطل. على

(١) لوحة ٨١ و د.
(٢) من فحول شعراء الإسلام توفى سنة ١١٠ هـ، راجع وفيات الأعيان جـ ١ ص ١٨١.
(٣) هو الخليفة الأموي العادل الصالح توفى سنة ١٠١ هـ. راجع صفة الصفوة لابن الجوزي جـ ٢ ص ٦٣ والكامل لابن الأثير جـ ٥ ص ١٨.
(٤) د فاضطررت.
(٥) ز سقط.
(٦) ز سقط.
(٧) لوحة ٥٦ ظ ز.

أن قولكم: إن كل فاعل[١] في الشاهد جسم فينبغي أن يكون الفاعل في الغائب جسما من غير البحث أو السبر والامتحان أنه كان فاعلا لكونه جسما أم لغيره، كمن يقول من الزنوج الذين لم يروا إنسانا إلا أسود: إنا وجدنا في الشاهد كل إنسان أسود فينبغي أن يكون كل إنسان أسود وهذا باطل، فكذا قولكم، فإن قيل: إذا قلتم: إنه شيء لا[٢] كالأشياء فهلا تقولون إنه جسم لا كالأجسام؟ قلنا: هذا تحكم لا معارضة[٣]، وأول ما يجب عنه أن يقال: إنما أقول ذلك لأنه شيء لا كالأشياء وليس بجسم لا كالأجسام، وهذا لأنا إن نظرنا إلى معنى الشيء وهو الموجود فإنه لا يقتضي إلا مطلق الوجود فالله تعالى موجود، وإن نظرنا إلى ورود الشرع فقد ورد بقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ ﴾[٤] ولو لم يكن شيئا لم يكن لقوله معنى وفائدة ولكان لغوا[٥] من الكلام كما لو قيل: أي السباع أسرع مشيا؟ فقال قائل: الفرس. كان[٦] مخطئا في كلامه لما أن الفرس ليس من جملة السباع، ولما صح ههنا قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُ ﴾ علم أنه شيء وإنا نظرنا إلى[٧] إجماع المسلمين فوجدنا الإجماع قبل إبداع جهم[٨] قوله: إنه تعالى لا يقال له شيء ــ منعقدا وخلافه العاري عن الدليل لا يقدح في الإجماع السابق المنعقد عن الدليل، فأما في الجسم فإن نظرنا إلى المعنى وهو التركب وجدناه محالا على القديم، وإن نظرنا إلى الشرع والتوقيف[٩] فهو منعدم، وإن نظرنا إلى الإجماع فهو غير منعقد، وإثبات[١٠]

---

(١) لوحة ٨١ ظ د.
(٢) ز لا سقط.
(٣) ز نعارضه.
(٤) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٩.
(٥) ب سقط.
(٦) ب سقط.
(٧) لوحة ٣٨ ظ ط.
(٨) سبق التعريف به.
(٩) ز والتوفيق.
(١٠) لوحة ٨٢ و د.

ما هذا سبيله بإثبات ما ذاك سبيله محال ممتنع وجهل بالمقايسة، وتحت هذا الكلام إشارة إلى ابتداء[١] طريقة لنا في المسألة اعتمد عليها كثير من أصحابنا، وهي أنا ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا إليه[٢] الشرع، ألا ترى أنا لا نسميه صحيحا، وإن كانت الآفات والأسقام عنه منتفية، ولا طبيبا وإن كان عالما بالأدواء والعلل والأدوية الموضوعة لها، ولا فقيها وإن كان عالما بالأحكام وبما لها من المعاني.

والشرع لم يرد بتسميته جسما فإن التوقف[٣] في الكتاب والسنة منعدم، والإجماع غير منعقد، فلا يجوز تسميته به كما في النظائر التي مر ذكرها بل أولى، فإن هناك منع الاسم لعدم التوقيف والإجماع، وإن كانت المعاني التي لها وضعت تلك الألفاظ ثابتة، وفيما نحن فيه انعدم التوقيف والإجماع، واستحالة إثبات ما وضع له اسم الجسم وهو التألف والتركب على القديم جل ثناؤه، ثم تلك الأسماء كما[٤] منعت فهذا أولى، وهذا بخلاف الموجود والقديم، لأن الإجماع منعقد على جواز إطلاقها[٥] على الله تعالى، والإجماع توقيف بمنزلة النص فجوزنا ذلك وفيما نحن فيه الأمر بخلافه.

ثم يقال لهم: لما تلزموننا القول بالجسم لأجل إطلاقنا (لفظة الشيء)[٦] ألأجل[٧] أن الشيء والجسم لفظان مترادفان على معنى واحد؟ فإن قالوا: نعم، ظهر جهلهم، لما مر أن الجسم اسم للمتركب والشيء اسم للموجود الثابت دليله وجودنا

---

(١) لوحة ٥٧ و ز.
(٢) ب سقط.
(٣) ز التوفيق.
(٤) ز لما.
(٥) ز إطلاقهم.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) لوحة ٢٩ ظ ب.

أشياء كثيرة[١] ليست بأجسام وهي جميع أنواع الأعراض، فإذًا إيجاب القول بأحد الاسمين بثبوت الاسم الآخر مع ما ثبت من اختلافهما في المعنى جهل فاحش، ثم نقول لهم: إنا بقولنا لا كالأشياء لا ننفي معنى الشيئية، إذ لو نفينا معنى الشيئية لكان إطلاق اسم الشيء خطأ. إنما نفينا به ما وراء الشيئية وهي مطلق الوجود لا المعاني الثابتة في غيره من الأشياء التي هي أمارات الحدوث. فأنتم بقولكم: لا[٢] كالأجسام أي شيء تنفون، أمعنى الجسمية وهو التركيب وما وراء ذلك من المعاني الأخر؟ فإن قالوا: ننفي بذلك معنى الجسمية، فقد[٣] أحالوا لأن إثبات اسم الجسم مع انتفاء معنى التركيب محال، ولو جاز (هذا لجاز[٤]) أن يقال هو متحرك لا كالمتحرك وساكن لا[٥] كالساكنات، وكذا في الأسود والأبيض والمجتمع والمتفرق، والطويل والعريض، وكل وصف من الأوصاف الذميمة. تعالى الله عن ذلك، وإن قالوا: ننفي به ما رواء معنى الجسمية، فقد أثبتوا معنى التركيب. وهم يأبون ذلك ويقرون ببطلانه، ونحن قد أقمنا الدلالة على بطلانه أيضا بحمد الله.

قال الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - : هذه المعارضة عند التحصيل تتناقض، لأن قولهم: إذا قلتم شيء لا كالأشياء لم لا قتلم جسم لا كالأجسام، وإنا إذا قلنا: جسم يصير قولنا شيء لا كالأشياء شيء لا كبعض الأشياء إذ الجسم أحد قسمي الأشياء فكان في[٦] ذلك بطلان[٧] القول بجسم لا كالأجسام ثم معنى قولنا: لا كالأشياء إسقاط ماهية الأشياء الحادثة لننفي عنه ما يوجب حدوثها وهي نوعان: عين وهو الجسم، وصفة وهي العرض، والجسمية دلالة الحدث لما

---

(١) لوحة ٨٢ ظ د.
(٢) ز سقط.
(٣) ز هذا.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٥٧ ظ ز.
(٦) لوحة ٨٣ و د.
(٧) لوحة ٣٩ و ظ.

مر من استحالة تحقيق معنى الجسم على القديم، وكذا العرضية، فإذًا مرادنا من قولنا: لا كالأشياء إسقاط معنى الجسمية،.. والعرضية ونفيها عنه فمن التزم تجويز[١] إطلاق اسم الجسم بقولنا: لا كالأشياء ومرادنا من هذا اللفظ إسقاط اسم الجسم فقد ألزمنا بنفينا الجسم[٢]، وهذا نهاية في الغباوة والحمق. والله الموفق.

٧ ــ [في بيان استحالة وصف الله تعالى بالصورة واللون والطعم والرائحة وغير ذلك]:

وإذا ثبت بما مر ذكره أنه تعالى ليس بمتركب دل أنه يستحيل عليه الصورة لأنها هي التركب، ولأن الصور مختلفة واجتماعها عليه مستحيل[٣]، لتنافيها في أنفسها وليس البعض بأولى من البعض لاستواء كل في إفادة المدح أو النقص وانعدام دلالة المحدثات عليه، بخلاف العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر مع أضدادها فإنها يتعلق بها المدح فكانت من صفات الكمال التي هي شرط[٤] القدم، ويتعلق بأضدادها النقيصة التي هي من أمارات الحدوث، وكذا المحدثات تدل على هذه الصفات لا على أضدادها فلم[٥] توجد المساواة بينها وبين أضدادها في الثبوت فثبتت هي دون أضدادها، بخلاف الصورة فإنها كلها في جواز الثبوت على السواء ألا ترى أن من ادعى ثبوت بعضها لم يكن بأولى ممن يدعي ثبوت غير ذلك، ولا وجه إلى ثبوت كلها لمكان التنافي، فلو اختص شيء منها بالثبوت ثبت بتخصيص مخصص ولا وجه إليه لما مر، والله الموفق.

---

(١) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٢) را في نفي كونه تعالى جوهرا أو عرضا
راجع: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٩، والمواقف للإيجي ص ٢٧٣، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢١٧ ــ ٢٢٦، وكتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢٠ ــ ٢٢.
(٣) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٤) لوحة ٥٨ و ز.
(٥) لوحة ٨٣ ظ د.

ولهذه النكتة ادعينا استحالة اتصاف الباري جل وعلا باللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فافهم[١]، والله الموفق.

٨ ــ [الكلام في إبطال التشبيه]:

ولما ثبت بما مر من الكلام أنه تعالى ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ثبت أنه لا مشابهة بين الله تعالى وبين شيء من المخلوقات، وخالفنا في ذلك القائلون بأن الله تعالى على صورة الآدمي له ما للبشر من الأعضاء - تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا - وقد سبقت الدلالة على بطلان قولهم.

[خلاف المنكرين للتشبيه]:

ثم بعد ذلك نقول: إن المنكرين للتشبيه اختلفوا فيما بينهم، وخالف البعض البعض[٢] بإثبات البعض منهم صفة لله تعالى أو إجازة معنى عليه يقع بذلك تشبيه فحدث من ذلك بيننا وبين مخالفينا **الخلاف من وجهين: أحدهما:** إثبات بعضهم معاني على الله تعالى يوجب ذلك التشبيه وهم ينكرون أن يثبت بها تشبيه فيحتاج إلى إقامة الدليل أن ذلك موجب للتشبيه. **والثاني:** أنا نثبت لله تعالى صفة ينكر بعض مخالفينا ذلك[٣] ويدعون[٤] علينا بذلك التشبيه، فيحتاج إلى إقامة الدليل أن ذلك ليس بموجب للتشبيه ولن يتوصل إلى ذلك إلا ببيان ما تقع به المشابهة فنشتغل (ببيان ذلك فنقول[٥]) - وبالله التوفيق.

---

(١) راجع أصول الدين للبغدادي ص ٧٨ ــ ٧٩.
والتمهيد لأبي المعين النسفي لوحة ٤ ظ.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٨٤ و د.
(٤) لوحة ٣٠ و ب ــ لوحة ٣٩ ظ ط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

[أدلتنا على نفي التشبيه]:

إن الناس قد اختلفوا في ذلك فزعم الأشعري[١] ومن تابعه أن المشتبهين والمثلين هما غيران يسد كل واحد منهما مسد صاحبه[٢]، ودلالة تقيد الحد بالمغايرة أن الشيء لا يشبه نفسه ولا يماثله فدل أن ذلك جار بين المتغايرين ودلالة قولهم: يسد مسده فإن ما لا يسد مسد صاحبه لا يعد مثلا له وإن كانت بينهما موافقة في أوصاف كثيرة كالسواد مع البياض فإنهما ليسا بمثلين، وإن كان كل واحد منهما موجودا، وعرضا، ولونا، فدل ارتفاع المماثلة بين هذين اللونين مع حصول الموافقة بينهما فيما بينا من الأوصاف على أن لا مماثلة مع ثبوت المخالفة بوجه من الوجوه إذ عند ثبوت المخالفة لا يسد أحدهما مسد صاحبه، وهذه هي النكتة في المسألة وهي أن بين المخالفة والمماثلة من التقابل ما بين المتضادين فلا يتصور اجتماعهما في محل واحد، فكان من ضرورة ثبوت المخالفة انتفاء المماثلة، ولأن سير الأحوال يظهر صحة هذا الحد، فإن المتماثلين ما كانا متماثلين لكونهما جوهرين لجريان المماثلة بين العرضين، ولا لكونهما عرضين لجريانها بين الجوهرين، ولا لكونهما سوادين لجريانها[٣] في غيرهما، وكذا لا لكونهما بياضين أو طعمين أو رائحتين، ولا لكون المماثلة معنى قائما بالمتماثلين.. لجريانها بين العرضين مع استحالة قيام العرض بالعرض.

وإذا امتنعت هذه الوجوه لم يبق إلا ما ذكر.

---

(١) لوحة ٥٨ ظ ز.

(٢) وفي هذا يقول الباقلاني في التمهيد ص ٢٤ ــ ٢٥: لا يجوز أن يكون صانع المحدثات مشبها لها لأنه لو أشبهها لكان لا يخلو أن يشبهها في الجنس أو في الصورة، ولو أشبهها في الجنس لكان محدثا كهي ولكانت قديمة كما أنه قديم لأن المشتبهين هما ما سد أحدهما مسد صاحبه وناب عنه. راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ١٢ ــ ٨٣ ط دار الطباعة العامرة سنة ١٣١١هـ.

(٣) لوحة ٨٤ ظ د.

[كلام المعتزلة في التماثل]:

وقال أبو هاشم[١] وأبو بكر بن الأخشيد[٢] من جملة المعتزلة: إنهما المشتركان في أخص وصف[٣]، واستدلا بذلك أن لا مماثلة بين السواد والبياض مع اشتراكهما في الوجود وكونهما لونين وعرضين لما أن هذه أوصاف عامة، فلما جاء الاشتراك في كونهما سوادين وهو أخص أوصافهما ثبتت المماثلة، ولأن المماثلة بين المتماثلين تقع بما تقع به المخالفة بين غيرهما، والسواد يخالف البياض بكونه سوادا لا بكونه موجودا أو عرضا أو لونا دل أنه يماثل البياض بكونه بياضا.

[الرد على المعتزلة]:

والجواب عن الأول: أن المماثلة ما كانت لاشتراكهما في كونهما سوادين[٤] بل لاستحالة اختصاص أحدهما بوصف يستحيل على الآخر، ولا ينفصل هو ممن يستدل عليه فيقول: لما لم تثبت المماثلة إلا باشتراكهما في جميع الأوصاف عامها وخاصها دل على أن لا مماثلة بدون هذا، وإنما يقع بالاشتراك فيها كلها لا في أخص الأوصاف.

والجواب عن الثاني أن يقال لهم: ماذا تقولون؟ أن المحدث هل يخالف القديم بصفة الحدوث أم لا؟

فإن قالوا: لا. وجب اشتراكهما في الحدوث حتى يكون القديم محدثا. كما أن السواد لما لم يخالف البياض بكونه لونا كانا لونين، وكذا بكونه عرضا[٥] وموجودا.

---

(١) سبق التعريف به.
(٢) أحمد بن علي توفى سنة ٣٢٦ ﻫ وهو من رؤساء المعتزلة وزهادهم من مؤلفاته: نقل القرآن ــ الإجماع. راجع لسان الميزان لابن حجر ﺟ ١ ص ٢٣١، والأعلام للزركلي ﺟ ١ ص ١٦٥.
(٣) راجع البداية من الكفاية للصابوني ص ٥٨ وشرح المواقف للسيد الشريف ﺟ ٣ ص ١٣.
(٤) لوحة ٥٩ و ز.
(٥) لوحة ٨٥ و د.

وإن قالوا: نعم. وجب أن تقع بين كل مشتركين في صفة الحدوث مماثلة فتكون المتضادات كلها متماثلة لاشتراكها في صفة الحدوث، ولأن السواد والبياض كل واحد منهما يخالف الحمرة بأخص وصفه لنفسه وهو كون السواد سوادا والبياض بياضا، فيجب أن يكون السواد مع البياض مثلين، لاشتراكهما في مخالفة الحمرة بأخص أوصاف أنفسهما[١]، وهذا باطل.

وزعم بعض أصحاب الجبائي: أن المتماثلين هما المشتركان في الصفة النفسية[٢] وهذا هو عين مذهب أبي هاشم: أن المماثلة بين السوادين تقع بكونهما سوادين لا بما وراء ذلك من الأوصاف إلا أن العبارة اختلفت لأن من مذهب الجبائي أن الموجود لا يقال له موجود لنفسه بل يقال: هو موجود لا لنفسه ولا لمعنى، وكذا العرض واللون، فأما السواد فهو سواد لنفسه فإذا قال: هما المشتركان في الصفة النفسية ينصرف ذلك إلى كونهما سوادين لا إلى كونهما عرضين أو لونين أو موجودين. وأبو هاشم يقال: كما أن السواد سواد لذاته فكذا الموجود موجود لذاته، وكذا العرض، واللون. فلو قال: هما المشتركان في الصفة النفسية أدى ذلك إلى كون كل موجودين مثلين، وكذا هذا في العرضين واللونين فقيد[٣] ذلك بأخص صفة[٤] نفسية، ثم كلام الجبائي فاسد لما مر في باب إثبات الأعراض أن[٥] لا يجوز أن يقال الشيء متحرك لا لنفسه ولا لمعنى، لأن هذا تعليل بالعُجمى إذ لابد[٦] أن يكون كونه[٧] متحركا إما لنفسه وإما لمعنى وراء نفسه، وهذا لما ذكرنا

(١) لوحة ٤٠ و ط.
(٢) ز النفسية.
(٣) ز فعند.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٥٩ و ز.
(٦) لوحة ٣٠ ظ ب ـ لوحة ٨٥ ظ د.
(٧) د سقط.

أنه لو كان موجودا لا لنفسه ولا لمعنى لم يكن ما يوجب اختصاصه بالوجود، فينبغي أن لا يكون موجودا في حال كونه موجودا، وهذا باطل.

يحققه: أنه لو جاز له أن يقول: الموجود موجود لا لنفسه ولا لمعنى (لجاز لغيره أن يقول: السواد سواد لا لنفسه ولا لمعنى)[١]، وإذا كان هذا باطلا كان ذلك باطلا، والذي يحقق بطلان هذا المذهب هو أن من مذهبهم أن المختلفين يختلفان لا بنفسهما، فكان كل واحد منهما مخالف للآخر لنفسه، فلزم أن يكون المختلفان متماثلين من حيث اختلفا لاشتراكهما في الصفة النفسية وهي مخالفة كل واحد منهما صاحبه وهي الصفة الراجعة إلى النفس، وكذا هذا لازم على أبي هاشم لأن السواد يخالف البياض لكونه سوادا وكذا البياض يخالف السواد لكونه بياضا، والسواد سواد لنفسه والبياض بياض لنفسه وبهما تقع المخالفة بينهما وهما من أخص أوصاف النفس فينبغي أن يقع بينهما مماثلة بعين[٢] ما وقع به بينهما مخالفة، وهذا مما لا يخفي فساده على ذي لب، ولأن السواد يخالف البياض بأخص أوصافه لنفسه، وكذا الحمرة مخالفة للبياض بأخص أوصافها لنفسها، فإذًا السواد والحمرة يشتركان في أخص الصفات النفسية، فلزم أن يكونا متماثلين، وكذا هذا عند الجبائي من الصفات النفسية فيلزمه على نحو ما بينا.

ووراء ما بينا دلائل توجب بطلان هذا التحديد، ومراد الجبائي وابنه من هذا التحديد سؤال لهم علينا في[٣] مسألة الصفات: أن الله تعالى لو كان قديما، وهذا الوصف وصف نفسي، وهو أخص الصفات للقديم لما أن الموجود والشيء وما وراء ذلك أوصاف عامة وعلى قول الجبائي هو صفته النفسية فلو كان لله تعالى صفة قديمة لكانت مثلا لله تعالى.

---

(١) ب ما بين القوسين بالهامش وقد أثبتناه مكانه وسقط من د، ز.
(٢) ز بغير.
(٣) لوحة ٨٦ و د.

فإذا أبطلنا عليهم[١] هذا الحد بطل السؤال على أن المماثلة تجري بين الفيريقن وصفات الله تعالى ليست أغيارا له على أنا إذا بينا بالدلائل الضرورية أن لله تعالى صفات أزلية، وأنه تعالى قديم، وأنه لا تماثله الصفة ظهر بثبوت هذه المقدمات بطلان تحديدهم[٢] ونبين حقيقة هذا في مسألة الصفات. إذا انتهينا إليها - إن شاء الله تعالى - وكان الحسين بن محمد النجار البصري رئيس النجارية[٣]، وأبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي[٤] الرازي من متكلمي أهل الحديث يقولان: إن المحدثين يشتبهان في الحديث من حيث هما محدثان وإن اختلفا بعد ذلك في أوصاف سوى الحديث، والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - ربما يميل إلى هذا في خلال كلامه، وكان القلانسي يقول: إن المتماثلين من الجواهر يتماثلان بمعنى يقوم بهما، والمتماثلان من الأعراض متماثلان لا لأنفسهما ولا لمعنى، (والشيخ الإمام أبو منصور - رحمه الله - كان يقول: الجوهران يتماثلان بمعنى يقوم بهما، والمتماثلان من الأعراض يتماثلان بمعنى[٥]) يرجع إلى ذاتهما، ونص عليه في كتابه المسمى بمآخذ الشرائع، وقال: عند[٦] الناس صفات الأعراض هي بأنفسها، وصفات الأعيان تكون باعتبار يحل بها، وسنكشف (عن حقيقة هذا الكلام إذا انتهينا إلى مسألة الصفات - إن شاء الله[٧] تعالى - وذهب كثير من الأوائل المنتسبين إلى الفلسفة أن التشابه يقع بالاشتراك في أوصاف الإثبات دون السلب، وزعموا أنه لا يطلق على الباري جل وعلا من الأسماء والأوصاف إلا ما طريقه السلب دون الإيجاب فقالوا: لا نقول إنه موجود بل نقول: إنه ليس معدوم،

---

(١) لوحة ٦٠ و ز.
(٢) لوحة ٤٠ ظ ط.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٨٦ ظ د.
(٧) ز مابين القوسين سقط.

ولا نقول: إنه حي، عالم، قادر، ولكن نقول: ليس بميت، ولا جاهل، ولا عاجز، وساعدهم على هذا الهذيان بعض الباطنية[١]، وزعم بعضهم أنه تعالى لا يوصف أيضا بشيء من أوصاف النفي، وقالوا: كما أن من قال: إنه موجود شبهه بالموجودات، ومن قال: إنه ليس بموجود شبهه بالمعدوم، فلا يقولون إنه شيء (ولا أنه لا شيء)[٢] ولا أنه جسم (ولا أنه لا جسم)[٣]، وهذا كله هذيان لا يقبله عقل، ولا يستحله طبع، وهو خروج عن المعارف، والتحاق بالمتجاهلة من السوفسطائية حيث أثبتوا وساطة بين[٤] السلب والإيجاب، والوجود والعدم.

ويقال لهم: هل للعالم صانع؟ فإن قالوا: لا. فقد أظهروا ما هو مكنون سريرتهم من تعطيل الصانع ونفيه، وإن قالوا: نعم. قيل لهم: من هو؟ وبأي اسم تعرفونه؟ وبأي صفة تصفونه؟ ومن[٥] الموصوف بالوجود[٦] عندكم؟ ومن الذي منه بدأ العالم العلوي والسفلي؟ ومن الذي أبدع العقل والنفس فسميتموها المبدع الأول، والمبدع الثاني؟. فإن[٧] أجابوا: شيء هدموا أصلهم. وإن سكتوا كفينا مؤنة مجادلتهم. ثم نقول لهم: المماثلة ليست بمأخوذة من تقدير اللسان، وإطلاق الاسم والقول بل هي ثابتة في المعنى، وإن لم يطلق عليه قول، فإنا إذا رأينا شيئين متماثلين عرفنا تماثلهما، وإن لم نسمع قولا يطلق عليهما، وإذا رأيناهما غير متماثلين عرفناهما كذلك وإن أطلق عليهما قول واحد، وهذا لأن الأسامي دالات

---

(١) وهم فرقة فتنتهم شديدة على المسلمين. وقد بدأ ظهورهم أيام الخليفة المأمون ومن أهم زعمائهم عبد الله بن ميمون القداح وميمون بن ديصان، وقد أباحوا لأتباعهم الشهوات ونكاح الأخوات والبنات وأسقطوا فرائض العبادات وتأولوا أركان الشريعة.
راجع: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٦٥، والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٨٣.

(٢) ز ما بين القوسين سقط.

(٣) ب د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

(٤) لوحة ٦٠ ظ ز.

(٥) لوحة ٣١ و ب.

(٦) د، ز بالوحدة.

(٧) لوحة ٨٧ و د.

على حقائق المسميات[١]، وأحوالها، وأوصافها، والدليل لا أثر له في المدلول إلا بالإظهار، فأما الوجود أو[٢] التغير فلا يتعلق بالدليل. ألا ترى أنا لو رأينا بياضين فسمينا أحدهما باسم والآخر باسم آخر لا تثبت بينهما مخالفة بمخالفة الاسم ولا تزول المماثلة الثابتة بمخالفة الاسم، ولو سمينا مختلفين أو متضادين باسم واحد لا يوجب ذلك التماثل بينهما وارتفاع المخالفة الثابتة بينهما ليصيرا متماثلين من جميع الوجوه بثبوت موافقة في الاسم بحيث لا مخالفة بينهما فيه، وإذا كان كذلك يقال لهم: هل بين من تنسبون إليه ثبوت العالم وبين شيء من العالم مماثلة في المعنى؟ فإن قالوا: (نعم، فقد[٣]) وقعوا في شيء مما أبوا لأنهم دفعوا الاشتراك في الاسم لئلا يقع به التشبيه من حيث الاسم، وأثبتوا التشبيه في المعنى، وإن قالوا: لا. قلنا لهم: ونحن نساعدكم على هذا فيعد ذلك بإطلاق اسم يطلق مثل ذلك الاسم على غيره لا يتغير عما كان عليه ولا تثبت به الموافقة. ثم نقول لهم: هل فعل هذا[٤] العالم وأحدثه؟ فإن قالوا: لا. فقد عطلوه. وإن[٥] قالوا: نعم. قيل: وهل علم قبل وجود العالم أنه يوجده؟ وعلى أي وصف يوجده؟ وبعدما أوجده هل يعلم أن العالم موجود وأنه أوجده؟ فإن[٦] قالوا: لا. جهلوه، وإن قالوا: نعم. فقد ثبت علمه.

ثم قيل لهم: هل كان مضطرا في خلق العالم؟ أم كان مختارا؟ فإن قالوا: كان مضطرا. فقد عجزوه ووصفوه بما ينافي القدم. وإن قالوا: كان مختارا قيل: وهل يكون المختار غير قادر؟ فإن قالوا: نعم. ظهر عنادهم، وإن قالوا: لا. قيل: ثبتت قدرته. ثم بعد ثبوت فعله، وعلمه، وقدرته كان الوصف له بأنه موجود، عالم، قادر،

---

(١) ز المشبهات.
(٢) لوحة ٤١ و ط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) د سقط.
(٥) لوحة ٨٧ ظ د.
(٦) لوحة ٦١ و ز.

فاعل صدقا. فكان المنع عنه منعا عما هو صدق، والمنع عن الصدق سفه إلا إذا كان في إطلاقه إيهام معنى قبيح، وليس ههنا هذا الإيهام لما مر أن الاشتراك في الاسم لا يوجب الاشتراك والمماثلة في المعنى.

ثم نقول لهم: إن الموجود منا موجد، والعالم منا مستدل أو مضطر، والله تعالى موجود بلا موجد عالم ليس بمستدل ولا بمضطر، والمشابهة لو وقعت بالمساواة في وصف الوجود، والعلم، وقولنا: إنه موجود لا يتعرض لكونه موجدا ولا قولنا عالم لكونه مستدلا أو مضطرا، فلا تقع به المماثلة لانعدام تعرضه لما تقع به المماثلة، فدل أن ما ذهبوا إليه فاسد.

ثم مع هذا أنا نلحق بالاسم المشترك ما يوجب نفي ما يسبق إلى الوهم من معنى المماثلة، وإن لم يكن اللفظ متعرضا لذلك صيانة منا لأوهام من لا[١] دراية له بالحقائق عن لحوق (وصمة وعيب)[٢]. فنقول: هو[٣] موجود لا كالموجودين، حي لا كالأحياء، عالم لا كالعلماء، وكذا في جميع الصفات ليخبر به عن ثبوت ما هو ثابت من حقيقة المعنى، ونفي ما هو منفي عن المماثلة، وأبو حنيفة[٤] – رحمه الله – هو السابق إلى هذه النصيحة لعامة الخلق ثم اتبعه المتكلمون على ذلك.

[المماثلة عند الماتريدية]:

ثم اعلم بأنا لا نقول ما يقول الأشعرية: إن لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه، وأن لا ثبوت لها مع تمكن المخالفة من وجه لتنافيها (من وجه)[٥]، بل

---

(١) ز سقط.
(٢) ز عصمة وعيث.
(٣) لوحة ٨٨ و د.
(٤) يقول أبو حنيفة في هذا: لا يشبه شيئا من الأشياء من خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية.. يعلم لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا ويرى لا كرؤيتنا ويسمع لا كسمعنا ويتكلم لا ككلامنا وهو شيء لا كالأشياء.
راجع الفقه الأكبر لأبي حنيفة مع شرحه لملا على القاري ص ١٨٠ ط الخانجي سنة ١٣٢٣هـ أولى.
(٥) ط ما بين القوسين سقط.

نقول: يجوز أن يكون شيء مماثلا لشيء من[١] وجه مخالفا له من وجه، فإنا نجد أهل اللغة لا يمنعون من القول بأن زيدا مثل لعمرو، وفي الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب[٢] وإن كان بينهما مخالفة لوجوه كثيرة، وكذا في الطول والقصر والحسن والدمامة، والشجاعة والجبن، وغير ذلك حتى إن السلطان لو ولى رجلا لحماية ثغر ثم إنه عزله بمن يقوم مقامه ويسد مسده في الحماية والقدرة على دفع الأعداء لا يمتنع أهل اللغة أن يقولوا: عزل السلطان فلانا بمن هو مثله، وإن كانت بينهما مخالفة في أسباب كثيرة وصفات جمة، وكذا قال النبي ﷺ: "**الحنطة[٣] بالحنطة مثلا[٤] بمثل**" وأراد به الاستواء في الكيل دون الوزن (وعدد الحبات)[٥] والصلابة والرخاوة، وأشباه ذلك.

[أنواع المماثلة]:

يحققه أن المماثلة اسم جنس يشتمل على أنواعه، وأنواعه أربعة وهي: المشابهة، والمضاهاة، والمشاكلة[٦]، والمساواة.

فأما المشابهة: فجارية في الحقيقة على نوع من الكيفية، على صورة واحدة كاشتراك الذاتين في قبول الألوان، وغيرها من الأعراض.

وأما المضاهاة في الحقيقة فهي: جارية في نوع من الإضافة كاشتراك زيد وعمرو في النسبة إلى خالد إذا كان أبا لهما، فإن زيدا كما ينسب إلى خالد فيقال: هو ابنه. ينسب إليه عمرو أيضا على تلك الجهة.

---

(١) لوحة ٤١ ظ ط.
(٢) لوحة ٦١ ظ ز.
(٣) لوحة ٣١ ظ ب.
(٤) ذكره الترمذي في صحيحه ج ٥ ص ٢٤٨ عن أبي الأشعث عن عبادة ابن الصامت.
(٥) ز وعند الحياة.
(٦) لوحة ٨٨ ظ د.

وأما المشاكلة في الحقيقة: فجارية في نوع من الجوهر على رتبة واحدة كثوبي قطن، وثوبي كتان كل واحد منهما من شكل صاحبه.

وأما المساواة في الحقيقة: فجارية في نوع من الكمية على مقدار واحد كخشبتين أو ثوبين كل واحد منهما عشرة أذرع أو صُبْرتين[1] من حنطة كل واحدة منهما عشرة أقفرة، وزبرتين[2] من حديد كل واحدة منهما خمسة أمناء.

كذا قال بعض من له دراية بالحقائق: وإذا كانت المماثلة اسم جنس وتحته هذه الأنواع ثم لا شك أن إطلاق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه جائز، فإن الآدمي يقال له حيوان، وكذا جميع أنواع الدواب والسباع والطيور وغير ذلك، وكذا إطلاق اسم المثل على هذه الأنواع كلها ثم قد يختص شيئان بثبوت المساواة بينهما وهي الاشتراك في القدر مع انعدام المشاكلة والمضاهاة[3] والمشابهة، وكذا كل نوع مع سائر أنواعه، ولا شك أن عند انعدام الأنواع الأخر تثبت المخالفة من ذلك الوجه، ومع ذلك لا يمتنع أهل اللغة[4] من إطلاق لفظة المماثلة لثبوت ما ثبت من هذه الأنواع، ولهذا قال أهل اللغة (وأهل الأصول)[5]: **كلام التشبيه لا عموم له**، وإذا كان الأمر كذلك صح ما بينا غير أن الاستواء في الجهة التي تقع بها المشاركة شرط لإطلاق اسم المماثلة، فإن اثنين لو اشتركا في الكلام أو الفقه أو الطب أو غير ذلك من العلوم والصناعات، ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواة ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده، لا يستجيز أحد من أرباب اللسان أن يقول: فلان مثل فلان في علم كذا أو في صفة كذا، وإذا كانت بينهما مساواة يسد أحدهما مسد

---

(١) في القاموس الصبرة جمعها صبرا أي الطعام واشترى الشيء صُبْرةً أي بلا وزن ولا كيل. راجع مختار الصحاح.
(٢) في القاموس الزبرة القطعة ــ راجع مختار الصحاح.
(٣) لوحة ٦٢ و ز.
(٤) لوحة ٨٩ و د.
(٥) ز سقط.

صاحبه يستجيزون ذلك، فدل أن الأمر على ما بينا، وهذا لأن المماثلة بين صفتين تثبت لاستوائهما في جميع الصفات.

ثم مماثلة الأجسام لقيام الأعراض المتماثلة بها، فإذا قام بجسمين عرضان متماثلان وعرضان غير متماثلين كانت[١] بين الجسمين ماثلة بالعرض الأول ومخالفة بالعرض الثاني.

نحققه: أن أئمة أهل الكلام استدلوا على المشبهة في نفي التشبيه فقالوا: لو كان الله مثلا للعالم إما أن كان مثلا له من جميع الوجوه أو كان مثلا له من وجه دون وجه، فلو كان مثلا له من جميع الوجوه لكان القديم محدثا من جميع الوجوه، أو كان العالم قديما من جميع الوجوه، لأن العالم بجميع وجوهه محدث، والباري جل وعلا قديم بجميع صفاته، وإن كان مثلا له من وجه لكان محدثا من ذلك الوجه[٢] أو كان العالم قديما من ذلك الوجه (لأن العالم من ذلك الوجه محدث)[٣] والباري قديم.

والأشعري احتج على المشبهة[٤] في كتبه على هذا الوجه على ما توارثه ممن سبقه من متكلمي أهل السنة، وهذا يبين لك صحة ما ادعيت أن المماثلة بجهة تثبت مع المخالفة من[٥] جهة أخرى حيث قسموا الكلام على هذا التقسيم، غير أن المماثلة بجهة تكون بعد[٦] استوائهما في تلك الجهة بدليل أنهم أثبتوا حدوثه، أو قدم العالم بتلك الجهة، وبالوقوف على هذا يعرف صحة ما ادعيت وثبوته عند المتكلمين

---

(١) لوحة ٤٢ و ط.
(٢) لوحة ٨٩ ظ د.
(٣) ب د ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ لصحة السياق.
(٤) سبق التعريف ص ١٤٧.
(٥) لوحة ٦٢ ظ ز.
(٦) ز بغير.

وأهل اللغة وجميع العقلاء، إلى مثل هذا ذهب أبو إسحاق الأسفراييني[١] فإنه ذكر في كتابه المسمى **بشرح الاعتقاد:** أن عند الاشتراك بوجه لا يسميان مثلين على الإطلاق، ولا بالمخالفة بوجه يسميان بمختلفين على الإطلاق، وإنما تثبت المماثلة المطلقة عند الاشتراك في كل الوجه.

ونحن أيضا **هكذا نقول هذا** هو المذكور في كتاب **شرح الاعتقاد** فأما[٢] المذكور في كتاب تعجيز المعتزلة، وكتاب ترتيب المذهب، فعلى ما ذكره غيره من الأشعرية، وما يقوله الأشعرية إنا سبرنا الأحوال فوجدنا المتماثلين يتماثلان بما ذكرنا، نحن نساعدهم أنهما كانا مثلين ليسد كل واحد منهما مسد صاحبه إلا أنا نقول: قد يسد أحد الشيئين مسد الأخر بجهة، ولا يسد بجهة فكانا مثلين من جهة دون جهة، وما[٣] قالوا من ثبوت المخالفة بينهما بجهة، وذلك مانع من ثبوت المماثلة لمنافاة بينهما.

قلنا: هذا اعتراض على إجماع العقلاء على ما قررت. **ثم نقول:** المخالفة والمماثلة لن يتصور ثبوتهما إلا بشيئين، فكانا من قبيل المتضايفات، ولا استحالة في اجتماع الوصفين المتنافيين من الإضافيات في محل عند اختلاف الجهات وإنما الاستحالة في جهة واحدة فإن شخصا واحدا يكون بالإضافة إلى شخص آخر ابنا (وبالإضافة إلى شخص آخر أبا)[٤] ولا منافاة بينهما عند اختلاف الجهة، إنما المنافاة عند اتحاد الجهة فيستحيل أن يكون الشخص الواحد (أبا لشخص)[٥] ابنا لذلك الشخص، وكذا القرب والبعد فإن الشخص الواحد يكون قريبا من شخص بعيدا

---

(١) سبق التعريف ص ١١.
(٢) لوحة ٣٢ و ب.
(٣) لوحة ٩٠ و د.
(٤) ب، د ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ.
(٥) ز سقط.

من آخر ومجتمعا مع شخص ومفترقا مع آخر، والاستحالة في كونه بعيدا ممن هو قريب منه ومجتمعا مع[١] من هو مفترق عنه، وإذا كان كذلك. ثم المماثلة والمخالفة كانتا من هذا القبيل فلا يستحيل ثبوت المماثلة بجهة مع ثبوت المخالفة بجهة أخرى، ألا ترى أنه لا يستحيل ثبوت المماثلة مع ذات مع ثبوت المخالفة مع ذات أخرى، وإنما يستحيل ثبوت المماثلة بالجهة التي بها تثبت المخالفة، ونحن لا ندعي هذا بل (ندعي ذلك)[٢] بجهتين، وقد أقمنا عليه الدلالة الكافية. وإذا[٣] كان الأمر كذلك صح ما ذهبنا إليه، وبالوقوف على هذه الجملة يعرف بطلان قول عبد الله بن[٤] محمد المعروف بالناشي[٥] **صاحب المقالات** في ادعائه أن اشتراك مسميين في اسم واحد ينطلق عليهما على الحقيقة يوجب مماثلة بينهما، فأصل لنفسه أصلا بأن قال: إن الشيئين إذا اشتركا في اسم واحد لم يخل القول في ذلك من أربعة أوجه: إما أن يشتركا فيه لاشتباههما كاشتراك السوادين في اسم السواد إذ الاشتباه ما حملته ذاتهما من المعاني كالأسودين، أو لأجل مضاف أضيف إليه كأخوي رجل وابنيه، أو يكون الاسم حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر كالأسد على الحيوان الذي له زئيره، وعلى الشجاع من البشر، فإذا لم يوجد شيء من هذا الأقسام في قولنا: إنه تعالى شيء موجود حي عالم قادر لابد أن يجعل الأسماء مجازا في محل، حقيقة في المحل الآخر، ثم اختلفت الروايات عنه في تعيين محل المجاز والحقيقة فقال في رواية: هذه الأسامي لله تعالى حقيقة ولغيره مجازا، وقال في رواية: هي لله تعالى

---

(١) روحة ٦٣ و ز.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٤٢ ظ ط.
(٤) لوحة ٩٠ ظ د.
(٥) أبو العباس عبد الله بن محمد الناشي الأنباري توفى سنة ٢٩٣ هـ كان من الشعراء المجيدين وكان نحويًّا عروضيا متكلما وكان بقوة علم الكلام قد نقض علل النحاة ومن أهم كتبه ــ المقالات.
راجع: تاريخ بغداد للخطيب ج ١ ص ٩٢، وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٩٩.

مجازا ولغيره حقيقة. وفساد هذا القول مما يقف عليه (من لا معرفة له بهذه الصفات فإن أهل اللغة أطلقوا أسماء)[١] كثيرة على المتضادين على كل واحد منهما حقيقة كاسم الناهل للعطشان والريان، والحلل للصغير والكبير، والقرء للحيض والطهر، وكذا اسم الكون ينطلق على المتضادين، وكذا الموجود وكذا اللون والطعم والرائحة في أمثلة لذلك كثيرة، وكذا يطلقون الأسماء المشتركة على مواضع مختلفة كاسم العين وغيره من غير أن يوجب ذلك[٢] مماثلة بين المسميات[٣] بها، ولأنا قد بينا أن لا أثر للاسم في إثبات.. المشابهة. ثم يقال له: إنك أثبت إطلاق هذه الأسماء على الله تعالى وعلى المخلوقات بطريق الحقيقة لئلا يلزم الاشتراك والمماثلة، وجعلت ذلك في أحد المحلين حقيقة وفي المحل الآخر مجازا فرارا عن إثبات المماثلة، وقد بينا أن الاسم بطريق الحقيقة كثيرا ما ينطلق على المحلين من غير أن يكون بينهما مشابهة (وقط لا ينقل الاسم من محل الحقيقة إلى غيره بطريق المجاز إلا بمناسبة قوية ومشابهة متأكدة فيما بينهما)[٤] حتى قال أهل اللغة: إن المجاز تشبيه بدون كاف التشبيه وذلك لدلالة تأكد المشابهة بينهما، إذ لو ذكر حرف التشبيه، فقيل: هذا كالأسد ربما يسبق إلى وهم السامع أنه يثبت المشابهة[٥] بينهما لاشتراكهما في أصل الشجاعة دون استوائهما في قدرها، وإذا قيل: هو أسد فقد جعل الأسد ذاته، لأن خبر المبتدأ إذا كان فردا كان[٦] عين المبتدأ، وإذا كان ذاته أسدا كانت نهاية شجاعة الأسد فيه، وإذا كانت المشابهة لازمة بين محل المجاز ومحل الحقيقة، ولا لزوم لها عند جعل الاسم في المحلين جميعا ثابتا[٧] بطريق

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٦٣ ظ ز.
(٣) لوحة ٩١ و د.
(٤) د ما بين القوسين بالهامش.
(٥) لوحة ٣٢ ظ ب.
(٦) ز غير.
(٧) ز بينا.

الحقيقة على ما قررت، فمن فرض جعل الاسم في المحلين حقيقة لئلا يلزمه إثبات المماثلة مع أن ذلك غير موجب للمماثلة، وجعل الاسم في أحد المحلين مجازا وفي الآخر حقيقة مع أن ثبوت المشابهة فيه لازمة فلا غاية لحمقه، ولا نهاية لجهله بواقع الأسامي.

ثم يقال له: إن العلم الفاصل بين الحقيقة والمجاز أن ما يصح نفيه ولم يكن نافيه في[١] نفيه كاذبا كان مجازا، وما[٢] لا يصح نفيه وكان نافيه في نفيه كاذبا فهو حقيقة، ألا ترى أن من قال: الحيوان الذي له زئير إنه ليس بأسد كان كاذبا، ولو قال للآدمي الشجاع: إنه ليس بأسد بل هو آدمي كان صادقا، ثم إذا قلت في[٣] أحد الروايتين أن هذه الأسامي لله تعالى مجازا، وللخلق حقيقة كان مقتضى قولك: إن من قال: إن الله تعالى ليس بموجود كان صادقا، وكذا إذا قال: إنه ليس بحي، ولا قادر، ولا عالم، ولا سميع، ولا بصير، ولا خالق، وهذا هو التعطيل الصريح، والدهرية المحضة.

وإذا قلت على الرواية الأخرى: إن هذه الأسامي لله تعالى حقيقة وللخلق مجاز كان مقتضى قولك: أن من قال الناشي لا يعلم الله تعالى، ولا[٤] رسوله، ولا صحة دين الإسلام، ولا بطلان ما وراء الإسلام من الأديان، ولا يعلم نفسه أنه موجود، ولا أنه مؤمن، ولا أنه في الدنيا ولا يعلم السماء ولا الأرض، ولا شيئا من الحقائق كان صادقا في مقالته، وهذا هو السوفسطائية الكبرى. ثم من العجب أن من زعم أن العبد له علم، والله تعالى لا علم (له - على زعمه - لنفيهم الصفات ثم

---

(١) لوحة ٩١ ظ د.
(٢) لوحة ٤٣ و ط.
(٣) لوحة ٦٤ و ز.
(٤) د سقط.

يجعل اسم العالم لمن لا علم)[1] له حقيقة ولمن له العلم مجازا، وهذه المكابرة ظاهرة، والحمد لله على العصمة والتوفيق.

وإذا عرفت هذه المقدمات عرفت أن الله تعالى لا شبيه له من[2] الخلق ولا مثل فإنه تعالى ليس بجوهر ليشاكله جوهر فيكون مثلا له، من هذه الجهة (ولا بذي كمية ليساويه بقدر فيكون مثلا له من هذه الجهة)[3] ولا بذي كيفية ليشابهه ذي كيفية في (كيفيته)[4] فيكون مثلا له من هذه الجهة، وإضافة تخليق إذ هو الخالق لجميع المخلوقات والمالك لها ملك تخليق ولا يضاهيه في هذا غيره إذ لا أحد يضاف إلى شيء من العالم إضافة تخليق بل يضافون بجهات أخر، وهذه هي جهات المماثلة وكلها منتفية في حق الله تعالى؛ فإذًا لم يكن هو مثلا لشيء من العالم من الوجوه[5]، وبالله التوفيق.

٩ ــ قول جهم بن صفوان باطل:

[الله شيء لا كالأشياء خلافا لقول جهم]:

وبالوقوف على ما تقدم من معنى المماثلة عرف بطلان قول جهم بن صفوان[6]: إن الله تعالى لا يقال له شيء[7]، فإنه لو كان شيئا وغيره شيء لوقعت بينهما مشابهة[8]. وذلك لأن المماثلة لا تثبت بالاشتراك في اسم الشيء فإن السواد

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٩٢ و د.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ز سقط.
(٥) راجع الشامل في أصول الدين للجويني ص ٢٨٧ ــ ٣٠٧.
(٦) سبق التعريف به.
(٧) سبق في فصل نفي كونه تعالى عرضا أو جوهرا القول بأن الله شيء لا كالأشياء وعرفنا أن الشيء إثبات للوجود فقط ونفي للعرض والجوهر وعرفنا أن القرآن يثبت ذلك حيث يقول الله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾.
(٨) راجع قول جهم في كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٩.

مع البياض شيئان[١] ولا مماثلة بينهما مع أن كل واحد منهما موجود بإيجاد الغير، وبإيجاد موجده صار شيئا، والله تعالى لم يكن شيئا بغيرهما بل كان لذاته شيئا في الأزل ثم لما لم يكن شيئا يثبت شيئيتهما بغيرها متماثلين وهما المتضادان، لانعدام أن يسد أحدهما مسد صاحبه فلأن لا يكون شيء لم تكن شيئيته بغيره مثلا لشيء ثبتت شيئيته بغيره مع أن أحدهما لا يسد مسد صاحبه أولا.

نحققه: أن الشيء والموجود لفظان ينبئان عن معنى واحد ثم إن الله تعالى واجب الوجود لذاته وما سواه جائز الوجود فلم يساو الله تعالى موجود سواه من[٢] وجوب الوجود، فلم يكن مثلا له لانعدام التساوي من جهة الوجود، وقد بينا في خلال كلامنا أن المماثلة تقع بوصف واحد[٣]، ولكن بشريطة المساواة في ذلك الوصف لما قررنا، ولا مساواة لأحد مع الله تعالى في وجوب الوجود فلا يكون مثلا له، وإن كان موجودا. ثم نقول له: إنك لما امتنعت عن قولك هو شيء أتقول[٤] أنه لا شيء؟ فإن قال: نعم. قد انسلخ عن الدين، لأن قول الناس[٥] لا شيء إخبار عن العدم بحقيقته[٦] وعن سقوط القدر بمجازه لالتحاق ما هو ساقط القدر عديم النفع بالمعدوم إذ المعدوم لا قدر له ولا ينتفع به. وإن قال لا أقول ذلك. فقد أثبت[٧] بين السلب والإيجاب واسطة وبطلانه[٨] يعرف بالبديهة. والله الموفق

١٠ ـ [عدم المماثلة بين علم الله وعلم المخلوق]:

وبالوقوف على ما تقدم أيضًا عرف أن الله تعالى وإن كان عالما وغيره كان عالما لم[٩] تثبت مماثلة بين الله تعالى وبين غيره لأن المماثلة إنما تثبت بين عالم

(١) لوحة ٦٤ ظ ز.
(٢) لوحة ٩٢ ظ د.
(٣) لوحة ٤٣ ظ ط.
(٤) ب ـ د ـ القول ـ وهي خطأ.
(٥) لوحة ٣٢ و ب.
(٦) ب، د يحققه ـ والصحيح ما أثبتناه من باقي النسخ.
(٧) ز سقط.
(٨) ز سقط.
(٩) جميع النسخ سقط وأثبتناها لسلامة السياق.

وعالم لثبوت المماثلة بين علميهما، ولا مماثلة بين علم الله تعالى وعلم غيره، لأن علم الله تعالى دائم وهو لا يفنى، وهو يشتمل على المعلومات أجمع، وهو ليس بضروري ولا مكتسب، وعلم غيره عرض مستحيل البقاء لا يشتمل علم واحد على معلومات كثيرة بل يعلم كل معلوم بعلم على حدة، فهو إما ضروري وإما مكتسب فلم يكن بينهما مماثلة، فلم يكن بين العالم والعالم مماثلة[١]، وكذا هذا في القدرة والحياة والسمع والبصر، وظهر[٢] بهذا جهل بعض المنتسبين إلى الفلسفة من الأوائل، وجهالة الباطنية[٣] من امتناعهم عن وصف الله تعالى بأنه شيء، حي، عالم، قادر، سميع، بصير، تحرزا عن وقوع التشبيه، لما بينا أنه لا تشابه يحصل بهذا على ما قررنا.

ثم يقال للجهمية، والباطنية والمتفلسفة الذين زعموا أن الله تعالى ليس بشيء: ماذا تزعمون أن لفظة الشيء مهملة أم مستعملة؟ فإن قالوا: هي مهملة. ظهر بهتهم. وإن قالوا: هي مستعملة. قيل: هل هي لها معنى أم لا؟ فإن قالوا: لا. فقد نسبوا جميع أهل اللغة إلى السفه باستعمالهم لفظا لا طائل تحته. وإن قالوا: نعم. قيل: ما معناه؟ فإن قالوا: معناه العرض أو الجوهر أو الجسم أو أي معنى ادعوا بأن كذبهم باستعمالهم لفظة الشيء فيما وراء ذلك، فإنهم كما[٤] يسمون العرض شيئا يسمون الجسم والجوهر والحيوان والنبات والجماد وكل نوع من أنواع الموجودات شيئا. وإن قالوا: معناه أنه موجود. قيل: هل الله تعالى ثابت الذات؟ فإن قالوا: لا. بان تعطيلهم. وإن قالوا: نعم. قيل: إذا كان ثابت الذات هل كانت ذات شبيها بغيره، (وهل هو مثل لغيره)[٥] فإن قالوا: نعم. شبهوه، وهم امتنعوا عن إطلاق هذا الاسم عليه فرارا من التشبيه. وإن قالوا: لا. قيل: إذا لم يكمن ذاته مثلا

---

(١) لوحة ٦٥ و ز.
(٢) لوحة ٩٣ و د.
(٣) سبق التعريف.
(٤) ب كانوا ــ والصحيح ما أثبتنا.
(٥) ب د ط سقط وأثبتناها من ز.

لغيره وهذا الاسم لا ينبئ عما وراء مطلق الوجود والثبوت ولا شبه تقع لذلك، فلم امتنعتم عن إطلاقه؟ فإن قالوا: امتنعنا مخافة التشبيه[١]. قيل: قد بينا أنه لا يدل إلا على مطلق الثبوت والوجود ولا شبهة فيه فالامتناع عنه إما جهل محض، وإما إظهار ما هو حقيقة الاعتقاد من نفيه وتعطيله، والقول بأنه موجود تلبيس لدفع معرة[٢] السيف فإن قيل: لو كان الله تعالى شيئا وغيره شيئا لكان من جنس الأشياء، والمماثلة بين أفراد الجنس وأنواعه ثابتة في حق المجانسة، فلو كان[٣] هو شيئا لكان مثلا من حيث المجانسة لكل ما ينطلق عليه اسم الجنس، فحينئذ يصير مثلا لكل شخص مستقبح وعين مستقذر. قيل: قد مر ما يوجب بطلان هذا فإنا قد بينا أنه اسم للموجود لما أن لا شيء[٤] عبارة عن العدم، والله تعالى موجود، وبالوجود لم تثبت المجانسة ولا المماثلة بينه وبين سائر الموجودات، والشبه تحقق بحقائق (المعاني دون الألفاظ المستعملة فإذا لم يثبت)[٥] ذلك بالثبوت والوجود لم يثبت باللفظ الذي لا ينبئ إلا عن ذلك. ثم نقول لهم: إن السواد شيء، والبياض شيء، ولا مماثلة بينهما، وقد قررنا هذا، وحقيقة الجواب: أن اسم الشيء ليس باسم جنس لأن اسم الجنس ما ينبئ عما وراء مطلق الوجود كاسم الجوهر ليس باسم مطلق الوجود، بل هو اسم الموجود يتركب منه ومن غير الجسم، أو لما هو قابل للأعراض حتى إنه لا يتناول موجودا ليس يتركب منه الأجسام، ولا موجودا لا يقبل العرض، وكذا العرض ليس باسم[٦] لمطلق الوجود إذ موجودات كثيرة ليست بأعراض، بل هو اسم لما يعرض فيه[٧] مما يستحيل بقاؤه، فما لم يوجد في هذا

---

(١) لوحة ٩٣ ظ د.
(٢) لوحة ٤٤ و ط.
(٣) لوحة ٦٥ ظ ز.
(٤) د شيء سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٩٤ و د.
(٧) ز في الجوهر.

المعنى لم يكن عرضا، وكذا كل اسم جنس. كالحيوان، والنبات، وغير ذلك، فدل أن ما دل على مطلق الوجود لا يكون اسم جنس، ألا ترى أنا علمنا أن[١] هذا الاسم لا يدل إلا على مطلق الوجود ولا مماثلة تثبت بمطلق الوجود، والمجانسة تثبت المماثلة من حيث المجانسة، فعرف بهذه المقدمات أن الشيء ليس باسم جنس، ولا يوجب المجانسة ولا المماثلة، والله ولي التوفيق.

فإن قيل: كيف أنكرتم التشبيه وقد ثبت من مذهب إمامكم أبي حنيفة أنه كان يقول: (لله مائية لا يعلمها إلا هو)[٢] روي هذه المقالة عن ضرار بن عمرو[٣] أبو القاسم الكعبي[٤] **في المقالات**، وكذا روي عنهما هذه المقالة أبو محمد الحسيني بن موسى بن نوبخت[٥] في كتابه المسمى **بالآراء والديانات**، وهو آخر باب من كتابه. قال[٦] أبو محمد: وحكاه ابن الراوندي[٧] عن حفص[٨] الفرد قال: وحكي رجل من

---

(١) لوحة ٣٣ ظ ب.

(٢) بحثنا عن هذا القول في الكتب التي وقعت تحت أيدينا لأبي حنيفة فلم نجد شيئا ــ ويقول البياضي في إشارات المرام: قال أبو منصور الماتريدي: إن سأل سائل عن الله بما هو قلنا أن أردت ما اسمه فالله الرحمن وإن أردت ما صفته فسميع بصير وإن أردت ما فعله فخلق المخلوقات. وإن أردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس.. ويقول البياضي ما روي أن أبا حنيفة كان يقول: إن لله ماهية لا يعلمها إلا هو فليس بصحيح إذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن أصحابه العارفين بمذهبه.

راجع إشارات المرام للبياضي ص ١١١ ــ ١١٢ ط الحلبي تحقيق يوسف عبد الرازق.

(٣) سبق التعريف به وضرار بن عمرو في الحقيقة هو القائل: إن لله تعالى ماهية لا يعرفها غيره يراها المؤمنون بحاسة سادسة، وتبعه على هذا القول حفص الفرد.

راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠١ ــ ٢٠٢.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) هو أبو محمد الحسن بن الحسين بن موسى النوبختي توفى سنة ٤٥٢ هـ برز في علوم الفلك والكلام والفلسفة ومن أهم كتبه فرق الشيعة.

راجع لسان الميزان لابن حجر جـ ٢ ص١ ــ ٢. وانظر الأنساب للسمعاني ــ النوبختي.

(٦) لوحة ٦٦ و ز.

(٧) سبق التعريف به.

(٨) أبو عمرو حفص بن الفرد من المجيرة كان من أهل مصر قدم البصرة واجتمع مع أبي الهذيل وناظره وكان أولا معتزليا ثم رجع عن ذلك وكتب كتابا في الرد على المعتزلة.

راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٢، والملل النحل للشهرستاني جـ ١ ص٩٠.

علماء أصحاب هشام بن الحكم[١] عن هشام أن الله تعالى مائية لا يعلمها إلا هو، وحكى عن بعض أرباب المقالات هذا القول عن سفيان بن سحبان[٢] وهو من متكلمي أصحاب أبي حنيفة. والمائية عبارة عن المجانسة، وهي معنى وراء مطلق الوجود، والدليل على أن المائية عبارة عن المجانسة أن الناس يقولون: ما هذا الشيء أي[٣] من أي جنس هو، وأهل اللغة يقولون: كلمة هل سؤال عن مطلق الوجود، وما سؤال عن جنسه، وكم سؤال عن قدره، وكيف سؤال عن صفته، ومتى سؤال عن زمانه. وأين سؤال عن مكانه.

وأهل المنطق يقولون: في حد اسم الجنس: إنه الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو، والنوع هو الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالشخص في جواب ما هو، فدل أن المائية[٤] عبارة عن الجنس، وكل ذي جنس شبيه بذي جنسه من حيث المجانسة، فكان القول بالمائية قول بالتشبيه.

[تحقيق قول أبي حنيفة في مائية الله]:

فنقول وبالله التوفيق: إن هذه الرواية عن أبي حنيفة - رحمه الله - غير صحيحة لم يروها عنه أحد من أصحابه الناقلين لعلمه، العارفين بحقائق مذهبه، ولا

---

(١) سبق التعريف به ص ٥٦.

(٢) وهو سفيان بن سحبان من أصحاب الرأي كان فقيها ومتكلما من المرجئة، ومن كتبه ــ العلل. راجع: الانتصار للخياط ص ٢١٥ ط الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٥٧ م وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٢٨ وتاج التراجم لابن قطلوبغا صفحة ٢٩٠.

(٣) لوحة ٩٤ ظ د.

(٤) لوحة ٤٤ ظ ط والمائية والماهية: بمعنى أصل الشيء أو ما به الشيء هو هو. وتطلق الماهية غالبا على الأمر المتعقل مثل: المتعقل من الإنسان وهو أنه حيوان ناطق أي التعريف بالجنس والفصل مع قطع النظر عن الوجود الخارجي. والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية. ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة ــ ومن حيث امتيازه عن الأغيار يسمى هوية، ومن حيث حمل اللوازم يسمى ذاتا؛ ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولا، ومن حيث إنه حمل الحوادث جوهرا. التعريفات للجرجاني ص ١٩٥.

ذكر في كتاب من كتبه، والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - مع كونه أعرف الناس بمذاهب أبي حنيفة - رحمه الله - لم ينسب هذا القول إليه لا في **كتاب التوحيد**، ولا في **كتاب المقالات**، وإن كان اشتغل ببيان مراد من قال بهذه المقالة على ما نبين.

ثم ولئن ثبت ذلك عنه فلم يرد به المجانسة، فإن الشيخ أبا منصور الماتريدي ذكر في **كتاب المقالات** فقال بعد كلام ذكره: ثم لزم تعاليه عن جميع معاني غيره وسبحانيته عن أن يكون له مثال في الحوادث، فذلك هو القول بالمائية[١] عند من يقول لا غير، وهو أن ينفي عنه معنى هسيته[٢] غيره إذ لم يكن المائية عند القول[٣] إلا حسيته خلاف[٤] هسيته غيره، وإذا كان الأمر[٥] كذلك دل أن القائل بالمائية لا يريد به إثبات المجانسة بل يريد به نفيها، ومن دأب الشيخ - رحمه الله - أنه يذكر لفظ الهسية، وإن كان فارسية لما أن لفظة الوجود مشتركة بين فعل الواحد، وبين ثبوت الذات، ولفظة الآنية مما يستعمله الفلاسفة دون المتكلمين مع أنه لا أصل له يوجد في العربية الفصيحة، والله أعلم.

وذكر أبو محمد النوبختي[٦] في **كتاب الآراء والديانات** أن تفسير هذا القول لم يجده إلا عن ضرار فإنهم زعموا أن معنى ذلك أنه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل ولا بخبر. وذكر الكعبي في المقالات بعد ما حكي هذه المقالة عن أبي حنيفة، وكثير من أصحابه فقال: وليس يريد هؤلاء من ذكر المائية إلا أنه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل، ولا بخبر، ونحن نعلمه بدليل وخبر، قالوا: فالذي يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم

---

(١) المائية = الوجود في الذهن ــ هامش كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢ ظ.
(٢) الهسية أو الهستية = الوجود في الخارج ــ راجع هامش كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢ ظ.
(٣) د القوم ــ لوحة ٩٥ و د.
(٤) لوحة ٦٦ ظ ز.
(٥) د ــ الأمر سقط.
(٦) سبق التعريف به.

منه ما لا يعلمه غيره ممن لم يشاهده ليس أن هناك شيئا هو مائية. وهكذا ذكر الشيخ أبو منصور الماتريدي تفسير قولهم **في المقالات** أيضا، وذكر مناقضة الجحدري[١] حيث أنكر المائية (ثم قال: من علم الله على الحقيقة فقد علم ما هو وهذا منه إثبات المائية)[٢] إلا أنه يقول: إنها معلومة، وبالوقوف على هذه الجمل يعرف أن مراد من أثبت المائية غير راجع إلى إثبات المجانسة والمشابهة ثم نقول: إن سائلا لو سألنا عن الله تعالى فقال[٣]: ما هو؟ قيل له: سؤالك هذا محتمل إن عنيت بقولك ما هو؟ ما اسمه على ما قال فرعون: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾﴾[٤] وقال عز وجل: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ﴾[٥] أي: ما اسمها؟ حتى قال موسى عليه السلام: ﴿هِىَ عَصَاىَ﴾[٦] **فجوابك:** أنه الله الرحمن الرحيم، الرب الخالق، البارئ العالم.

وإن عنيت بقولك: ما هو؟ ما صفته؟ **فجوابك:** إنه[٧] سميع بصير. وإن عنيت بقولك: ما هو؟ ما مائيته؟ فجوابك: إنه[٨] متعال عن المثال والجنس، وإن عنيت به ما فعله؟ فجوابك: أنه تعالى خلق[٩] المخلوقات، ووضع كل شيء موضوعه، وإن عنيت بقولك: ما هو؟ أي ممن هو؟ فجوابك: إنه تعالى[١٠] متعال[١١] عن أن يكون

---

(١) الفضيل بن الحسين الجحدري توفى سنة ٢٣٧ هـ كان له حفظ ومعرفة راجع شذرات الذهب لابن العماد جـ ٢ ص٨٨.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٩٥ ظ د.
(٤) سورة الشعراء ٢٦ الآية ٢٣.
(٥) سورة طه ـ ٢٠ ـ الآية ١٧.
(٦) سورة طه ـ ٢٠ ـ الآية ١٨.
(٧) لوحة ٣٤ و ب.
(٨) لوحة ٦٧ و ز.
(٩) لوحة ٤٥ و ط.
(١٠) ط سقط.
(١١) ط يتعالى.

من شيء بل هو يكون الأشياء[١] كذا ذكره الشيخ أبو منصور في جواب السؤال: إن الله تعالى ما هو؟ وعرف بهذا أن من أثبت المائية لم يثبت المجانسة بينه وبين المخلوقات، ولا المماثلة، والله الموفق.

ثم نقول: إن من روى عن أبي حنيفة – رحمه الله – القول بالمائية لم يرو عنه التفسير نصا. وذكر أبو محمد النوبختي نصا أن تفسيره لم يرد إلا عن ضرار، وقد بينا أنها محتملة ومن الجائز أنه أراد ذلك الاسم أي لله تعالى اسم لا يعلمه إلا هو، ولو كان مراده هذا فهو موافق لما ورد به الخبر، وهو الدعاء المأثور عن النبي عليه السلام فيمن أصابه هم: (**اللهم أنا عبدك وابن عبدك وابن أمتك ناصيتي بيدك ماضٍ في حكمك عدل في قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت[٢] به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي[٣]**). وإذا كان هذا محتملا لا معنى لصرف ذلك إلى إثبات المجانسة والمماثلة مع ظهوره في التبرئ عن التشبيه، وثبتت الرواية عن حماد بن أبي حنيفة[٤]، وكان متكلما عالما بمذاهب أبيه أنه قال: لا نفر عن الصفة فرار جهم، ولا نصفه صفة مقاتل بن سليمان، وإنما قال ذلك لأن مقاتلا كان مشبها، وجهم كان معطلا، فتبرأ منهما على أن هذا كله تكلف لأن القول بالمائية غير ثابت عنه على ما مر، وإنما أخذ المتكلمون نسبة القول بالمائية إليه عن غسان[٥] فإنه قال: كان أبو حنيفة وأصحابه

---

(١) راجع إشارات المرام للبياضي ص ١١١ ــ ١١٢.

(٢) لوحه ٩٦ و د.

(٣) ذكره ابن السني في كتاب عمل اليوم والليلة ص ١١٠ ــ ١١١ عن أبي موسى الأشعري وعبد الله بن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(٤) أبو إسماعيل حماد بن أبي حنيفة توفى سنة ١٧٦ هـ ولقد كان من الصلاح والخير على قدر عظيم. راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ ١ ص ٢٢٦، وشذرات الذاهب لابن العماد جـ ١ ص ٢٨٧.

(٥) غسان المرجئي وفرقته الغسانية ــ زعم أن الإيمان هو الإقرار والمحبة لله وتعظيمه وأنه يزيد ولا ينقص. راجع ــ الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩١، والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٠.

يقولون بالمائية وخالفهم بشر بن غياث[١] في ذلك، واختار غسان هذا القول، وذكر مناظرة[٢] له مع بشر بن غياث إلا أن غياثا لا يقبل منه هذه الرواية لأنه روي عنه سوى هذا أشياء اشتهر مذهب أبي حنيفة في ذلك بخلافها، والله الموفق.

وللقائلين بالمائية اختلاف فيما بينهم، تفرد واحد منهم بتقرير مذهبه، ولكل فريق متعلق من الشبه، وللمتكلمين عليهم ردود، وقد أعرضنا عن ذلك كله، لأن كتابنا هذا يضيق عن الكلام في مثل تلك المسائل لما مر أن غرضنا من هذا إيراد ما جل من الدلائل فيما اشتهر من المسائل. فأما القول بكيفية لا يعرفها إلا هو فهو[٣] مما لم يرو عن أحد من أهل السنة البتة، وإنما هو شيء روي عن الكرامية الأولى روى عنهم أبو بكر بن اليمان[٤] أحد متكلمي سمرقند وكان من القدماء، ذكر ذلك في كتابه الذي رد فيه على الكرامية مذاهبم، وهو قول فاسد، لما أن الكيفية عبارة عن البيئات والألوان والأحوال، وقد مر القول ببطلان ذلك كله.

[إبطال القول بالكيفية]:

ثم يقال: إن هذه الكيفية التي لا يعرفها إلا الله تعالى هل تعرفونها أنتم؟ فإن قالوا: لا. قيل لهم: إذا كنتم لم تعرفونها فلم تقولون: إنها ثابتة؟. فإن قالوا: نعرف أنها موجودة، ولا نعرف كيفيتها. قيل لهم: هذا منكم (إقرار أنكم تعرفونها، ولا تعرفون كيفيتها، وهذا منكم)[٥] إثبات الكيفية للكيفية وهو محال، والله الموفق.

---

(١) أبو عبد الرحمن بشر بن غياث المريسي توفى سنة ٢١٨ هـ فقيه حنفي متكلم أخذ الفقه عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، وكان مرجئا وإليه تنسب المريسية. راجع تاريخ بغداد للخطيب جـ ٧ ص ٥٦ والفوائد البهية للكنوي ص ٥٤.

(٢) لوحة ٦٧ ظ ز.

(٣) لوحة ٩٦ ظ د.

(٤) محمد بن اليمان أبو بكر السمرقندي توفى سنة ٢٦٨ هـ إمام كبير عدُّوه من طبقة أبي منصور الماتريدي من كتبه: معالم الدين والرد على الكرامية.

راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ ٢ ص١٤٤ وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٦٨ والفوائد البهية للكنوي ص ٢٠٢.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

الفصل السادس

١ ــ الكلام[١] في استحالة كون الصانع في المكان:

ثم إذا ثبت أن صانع العالم جل وعز غير شبيه[٢] بشيء من أجزاء العالم، لما في إثبات المماثلة والمشابهة من إيجاب حدوثه، وإزالة قدمه، وهو محال ثم تأملنا أنه تعالى هل يجوز أن يكون متمكنا في مكان، شاغلا لحيز، ثابتا في جهة؟ فوجدنا ذلك كله محالا فنفينا ذلك كله عنه.

[شبه القائلين بأنه تعالى في مكان]:

وخالفنا في ذلك طوائف من الناس، أحدها من زعم أنه في مكان مخصوص كغلاة الروافض واليهود والكرامية، وجميع[٣] أنواع المجسمة فإنهم يقولون: إنه تعالى على العرش، والعرش عندهم السرير المحمول بالملائكة عليهم السلام المحفوف بهم[٤] على ما قال تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ[٥] عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ[٦] ثَمَانِيَةٌ ﴿١٧﴾﴾ وقال تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ﴾.[٧] واختلفت[٨] عبارات الكرامية في ذلك فزعم بعضهم أنه مستقر على العرش، وزعم بعضهم أنه مماس للعرش، وزعم بعضهم أنه ملاق للعرش، وامتنع بعضهم عن إطلاق هذه العبارات، وزعم أنه تعالى على العرش بحيث لا واسطة بينهما، ثم اختلفت هؤلاء الكرامية فيما بينهم فمنهم من زعم أنه تعالى غير متناه من خمس جهات، متناه بجهة واحدة وهي جهة

---

(١) لوحة ٤٥ ظ ط.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٦٨ و ز.
(٤) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ١٦.
(٥) لوحة ٩٧ و د.
(٦) سورة الحاقة ــ ٦٩ ــ الآية ١٧.
(٧) سورة الزمر ــ ٣٩ ــ الآية ٧٥.
(٨) لوحة ٣٤ ظ ب.

السفل التي يلاقي بها العرش وقد ملأ ساحة العرش، وفضل عنه من الجوانب الأربع كلها، ومنهم من قال: هو مقدار ساحة العرش لا يفضل عنها، ومنهم من قال: إنه على جزء من أجزاء العرش، ومنهم من قال: إنه واحد وهو على سائر أجزاء العرش لعظمته، ومن المشبهة من يزعم أنه على العرش وقدماه على الكرسي – تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.[١]

[الله تعالى في كل مكان بمعنى العلم والتدبير عند المعتزلة]:

والطائفة الثانية من المخالفين يقولون: إنه تعالى ليس في مكان مخصوص بل هو بكل مكان ثم يفسرون هذه العبارة فيقولون: لا تعني أنه بذاته في شيء من الأمكنة، بل نعني بذلك أنه عالم بها، مدبر لها وإليه ذهبت المعتزلة[٢]، والنجارية وحكي أبو محمد النوبختي عمن رآه وناظره من أصحاب الحسين النجار أنه قال: إن الله تعالى بكل مكان بذاته لا بمعنى العلم والتدبير.

والطائفة الثالثة من المخالفين: المتأخرون من الكرامية أنه تعالى ليس على العرش بل هو فوق العرش وبينهما مسافة ولا يثبتون إلا[٣] الجهة، وساعدونا على بطلان كونه على العرش على طريق المماسة والاستقرار.

---

(١) راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٢ ــ ٢٠٥ ويذكر شارح المواقف ص ١٨ ــ ٢٠ بعض الشبه العقلية فيقول: احتج الخصم على إثبات الجهة والمكان بوجوه خمسة:

الأول: ضرورة العقل أي بديهة تجزم بأن كل موجود فهو متحيز أو حال فيه ليكون مختصا بجهة إما أصالة أو تبعا.

الثاني: كل موجودين فإما أن يتصلا أو ينفصلا فهو أي الواجب تعالى إن كان متصلا بالعالم فمتحيز وإن كان منفصلا عنه فكذلك.

الثالث: أنه إما داخل العالم وإما خارجه ــ وإما لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعما تقتضيه بديهة العقل والأولان فيهما التحيز.

الرابع: الموجود ينقسم إلى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا والواجب تعالى متحيز لأنه قائم بنفسه.

الخامس: الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم في الآيات، والأحاديث الشريفة.

(٢) راجع أصول الدين للبغدادي ص ٧٧.

(٣) لوحة ٩٧ ظ د.

[الرد على القائلين بأنه تعالى في مكان]:

ونكلم كل فريق بما يظهر به المحق من المبطل - إن شاء الله - أما القائلون بأنه تعالى في مكان مخصوص فإنهم يحتجون بالنصوص من نحو قوله تعالى:[١] ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾[٢]، وقوله ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[٣]، وقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾[٤]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى[٥] وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[٦]، قوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝١﴾[٧] والإنزال هو الإرسال من الأعلى إلى الأسفل، وأجمع المسلمين عليه فإنهم عند سؤالهم الحاجات[٨]، واشتغالهم بالدعاء والمناجاة يرمون بأبصارهم، ويرفعون أيديهم إلى جهة العلو، وكذا الناس مجبولون على هذا، فإنهم لو تركوا وما هم عليه من الجبلة ولم ينقلوا عنه بالحيل لما اعتقدوا إلا ذلك أعني أنه تعالى بذاته في الجهة العلوية دون غيرها من الجهات، ويتعلقون أيضا بشبه لهم معقولة أحدها: أن الله تعالى موجود قائم بنفسه، والعالم موجود قائم بنفسه، ولن يعقل القائمان بأنفسهما إلا وأحدهما في جهة (من صاحبه)[٩]. والثانية: أنه تعالى لما خلق العالم إما أن خلقه في ذاته، وإما إن خلقه خارج ذاته، فإن خلقه في ذاته فهو محيط بالعالم من جميع جهاته، وإن خلقه خارج ذاته بقي من العالم بجهة من الجهات لا محالة. والثالثة: أن الموجودين لا يعقلان موجودين إلا وأحدهما في جهة من الجهات الست من صاحبه

---

(١) لوحة ٦٨ ظ ز.
(٢) سورة طه ـــ ٢٠ الآية ٥.
(٣) سورة الفرقان ـــ ٢٥ ـــ الآية ٥٩.
(٤) سورة الملك ـــ ٦٧ ـــ الآية ١٦.
(٥) سورة الزخرف ـــ ٤٣ ـــ الآية ٨٤.
(٦) سورة الأنعام ـــ ٦ ـــ الآية ١٨.
(٧) سورة القدر ـــ ٩٧ ـــ الآية ١.
(٨) لوحة ٤٦ و ط.
(٩) ز ما بين القوسين سقط.

أو بحيث هو، فإن الجوهرين[١] كل واحد منهما في جهة من صاحبه فأعراض كل جوهر بحيث هو[٢]، والباري موجود، وكذا العالم، وليس الباري جل وعلا بحيث العالم فثبت أنه بجهة من العالم، وربما يقررون هذا من وجه آخر فيقولون: لا نفي للمذكور أشد تحقيقا من نفيه من الجهات الست، فمن نفى الباري جل وعلا من الجهات كلها فقد أخبر بعدمه. وهذه المعقولات يتعلق بها من يثبت الجهة دون المكان. ويقولون: يثبت بهذه المعقولات جهة مطلقة ثم يتعين جهة من الجهات الست وهي جهة العلو بالنصوص التي مر ذكرها ولأن جهة فوق جهة مدح، وجهة تحت جهة ذم، والله تعالى ممدوح، محمود، منزه عما يوجب الذم والنقيصة.

وأما[٣] أهل الحق فإنهم تعلقوا بقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[٤]، فالله تعالى نفى أن يكون له مثل من الأشياء، وقد بينا أن المتساويين من حيث الكمية مثلان لما مر من كون المماثلة جنسا تحته أنواع، وهي المشابهة، والمساواة، والمشاكلة، والمضاهاة، وكل نوع منها ينطلق عليه اسم المماثلة، فالمتساويان إذًا متماثلان، والمكان والمتمكن[٥] متساويان قدرا إذ مكان كل متمكن هو القدر الذي تمكن فيه المتمكن، فأما ما فضل عنه فليس بمكان له حقيقة، ولو سمي مكانا له كان ذلك مجازا، فمكان الجالس على السرير قدر ما تمكن فيه الجالس من السرير، وما وراء ذلك ليس بمكان له حقيقة، ويسمى السرير مكانا له مجازا لاشتماله على ما[٦] هو مكانه، ولهذا قسم الأوائل الظروف إلى القريب منها والبعيد في الزمان والمكان جميعا، وإذا ثبت هذا ثبتت مماثلة المكان والمتمكن، لاستوائهما في القدر، والله

---

(١) لوحة ٩٨ و د.
(٢) ب ــ د سقط.
(٣) لوحة ٦٩ و ز.
(٤) سورة الشورى ــ ٤٢ ــ الآية ١١.
(٥) لوحة ٣٥ و ب.
(٦) لوحة ٩٨ ظ د.

تعالى نفى المماثلة بين ذاته وبين غيره من الأشياء؛ فيكون القول بإثبات المكان له ردا لهذا النص المحكم الذي لا احتمال فيه لوجه ما سوى ظاهره، وراد النص كافر عصمنا الله تعالى عن ذلك. تعلق الشيخ الإمام أبو منصور بهذه الآية، وكذا الأشعريون تعلقوا بها، وإن كان من مذهبهم أن المماثلة لا تثبت بمجرد الاشتراك في القدر ما لم يثبت الاشتراك من جميع الوجوه، فهذا منهم ترك لأصلهم ومساعدة لنا في[1] إثبات المماثلة بوجه[2] عند المساواة فيه.

والمعقول هو: أن الله تعالى قديم، وثبوت أمارات الحدث في القديم محال، **لأنه يؤدي إلى أحد أمرين:** إما حدوث القديم، وإما قدم الحادث، وكلا الأمرين محال، وهذا لأن هذه الأمارات إن لم تبطل دلالتها فقد ثبت حدوث القديم لثبوتها فيه وإن بطلت دلالتها فيه، أو لم توجب حدوثه بطلت دلالتها في العالم ولم يوجب حدوثه، وذلك محال، وإذا تقرر هذا الكلام فنقول: إن إثبات المكان لله تعالى وجعله متمكنا فيه إثبات أمارات الحدوث فيه من[3] وجوه أحدها: أنه تعالى كان ولا مكان بلا خلاف بيننا وبين الخصوم لأنهم أقروا بحدوث المكان، وإذا كان كذلك علم يقينا أنه لم يكن متمكنا في الأزل في مكان لاستحالة التمكن في العدم[4]، فلو صار متمكنا بعد وجود[5] المكان لصار متمكنا بعد أن لم يكن متمكنا ثم لا شك أن تمكنه معنى وراء ذاته (لثبوت ذاته)[6] قبل حدوث المكان ولا تمكن، ولا شك أن هذا المعنى حادث لأنه لم يكن (قبل حدوث المكان، لأنه لم يكن)[7] في الأزل متمكنا، وحدوث

---

(١) ط لها.
(٢) لوحة ٤٦ ظ ط.
(٣) لوحة ٦٩ ظ ز.
(٤) ز القدم.
(٥) لوحة ٩٩ و د.
(٦) ب ــ د سقط ــ وأثبتناه من باقي النسخ.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.

المعنى في الذات أمارة حدوثه، (ولو جاز حدوث)[١] معنى في القديم لم يبق لنا على حدوث الهيولى دليل، والقول بحدوث الصانع محال، وكذا القول بقدم الهيولى، وهذا القول يوجب أحد أمرين على ما قررت، نقرره أنه تعالى كان في الأزل متعريا عن التمكن في المكان خاليا عنه فلو كان خلوه عن ذلك وتعريه عنه لذاته فلا يتصور ثبوت التمكن في المكان، ولو كان المعنى لا يتصور أيضا ثبوت التمكن مع بقاء المعنى الموجب لكونه متعريا، خاليا عنه، فلو ثبت التمكن لابد من القول بعدم ذلك المعنى، وإذا قبل ذلك المعنى العدم فهو إذًا محدث لاستحالة العدم على (القديم على)[٢] ما مر والتمكن أيضا حادث، وهو لا يخلو عن أحد هذين الحادثين، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث، فالصانع إذًا حادث وهو محال. أو ليس بحادث[٣] والله الموفق.

ولأنه لم يكن مماسا للعرش ولا ملاقيا إياه، وبالتمكن فيه تحدث المماسة والملاقاة بعد أن لم تكن، لاستحالة قيام المماسة به في القدم قبل حدوث المكان لأن قيام المماسة بذات بدون قيام مماسة أخرى بذات آخر محال، ولو جاز ذا لجاز (أن يكون[٤]) جسم[٥] مماسا لما ليس مماس له، وهذا خروج عن المعقول، وكذا الاجتماع على هذا، وقد مر بيان استحالة حدوث الحوادث في ذات القديم.

والكرامية وإن كانوا لا يبالوا من القول بأن ذات القديم محل الحواث - تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا - ولكن بينا أنه يؤدي[٦] إلى إثبات قدم المحدث أو حدوث القديم، وكلاهما محال. والله الموفق.

ولأن اختصاصه بالعرش (إما أن كان لاقتضاء ذاته ذلك، وإما أن كان

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) بعد كلمة بحادث (فإن لم يخل عن الحادث فالعالم إذا ليس بحادث) العبارة زائدة في ز.
(٤) د سقط ما بين القوسين.
(٥) لوحة ٩٩ ظ د.
(٦) لوحة ٧٠ و ز.

لاقتضاء معنى)[١] وأما أن كان لا لذاته، ولا لمعنى. ولا جائز أن يكون لاقتضاء ذاته لوجود ذاته في الأزل، ولا اختصاص له بالعرش، ولا جائز أن يكون لاقتضاء معنى، لأن المعنى إن كان قديما فلم[٢] يكون الاختصاص في القديم ثابتا فانعدام الاختصاص مع قيام المعنى الموجب له محال، وإن كان محدثا فقيام المحدث به محال على ما مر، وإن كان اختصاصه بالعرش (لا لاقتضاء ذاته)[٣]، ولا لاقتضاء معنى جاز[٤] أن يختص بجميع أجسام العالم فيتمكن من الصفحة السفلى من العالم، أو من الأرض، أو من الآبار، أو في بطون الحيوانات، وأشباه ذلك، وذلك كله محال، دل أن تمكنه في المكان محال. وهو من أمارات الحدوث، وبالله المعونة.

ولأن العرش جسم محدود متناه فلو كان الصانع جل وعلا ملأ ساحة العرش وفضل عنه من الجهات كلها كما هو مذهبهم الظاهر، لكان متبعضا متجزئا لا في كل جزء[٥] من ساحة العرش جزء منه، وفضل أجزاء[٦] أخر[٧] كثيرة لم تلاق العرش، وقد مر أن القول بتجزئه مناف للتوحيد، فكان القول بالمكان منافيا للتوحيد، وكذا على قول إنه مقدر بمقدار ساحة العرش يثبت تجزؤه فإن كل جزء من أجزاء ساحة العرش يلاقيه جزء منه، والقول بالتجزؤ مناف للتوحيد. وكذا إن كان مثلا في القدر للعرش، وإثبات المماثلة بين الله وبين المخلوقات محال، وكذا كان محدودا متناهيا حيث كان على قدر ساحة[٨] العرش، والعرش محدود متناه. وكذا على قول الأوائل منهم متناه بجهة السفل، وكان من الممكن أن يكون أكبر من ذلك الحد أو

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٣٥ ظ ب.
(٣) ط مكرر.
(٤) لوحة ٤٧ و ط.
(٥) د سقط.
(٦) لوحة ١٠٠ و د.
(٧) د سقط.
(٨) ز حاسته.

أصغر أو أعلى من ذلك الحد أو أسفل، وكذا هذا على قول المتأخرين منهم أنه بجهة العلو فوق العرش وبينه وبين العرش مسافة وليس بمتمكن على العرش يلزم هذا، فإن من الجائز أنه كان أسفل من ذلك فتكون المسافة بينه وبين العرش أقل مما هو الآن أو أعلى من ذلك فتكون[١] تلك المسافة أكثر من ذلك، وليس حدوث المحدثات تتعلق بقدر من أقداره، إذ لا تعلق للعقول بقدر الفاعل وعظمه، وصغره، ولا دلالة فيه على ذلك، فإذا جاز اختصاصه بهذا القدر مع جواز غيره لن يكون إلا بتخصيص مخصص، وما يتعلق ثبوته بإثبات غيره إياه كان محدثا، والقول بحدوث القديم محال، والقول به محال. ولأنه[٢] تعالى شيء واحد، والواحد لا يتمكن إلا في مكان واحد، فلو كان في مكان لكان في جزء واحد ويكون مثلا لذلك الجزء على ما مر فيكون هو تعالى على قدر جزء لا يتجزأ، وهذا محال. (وبطل أيضا قولهم: إنه على العرش لأنه جزء لا يتجزأ من العرش لا يكون عرشا)[٣] وبطل أيضا قولهم: إنه فوق العالم لأن الجزء الذي لا يتجزأ لا يلاقي كل العالم فلا وجه إلى القول بكونه فوق العالم.

وأراد بعض الكرامية الانفصال[٤] عن هذا الإلزام فقالوا: إنه تعالى مع أنه شيء واحد فهو على جميع أجزاء العرش وأنه اختص بذلك لعظمته، وهذا هذيان لا طائل تحته، لأنهم إن أرادوا به العظمة من حيث ضخامة الجسم وكثرة الأجزاء فهم لا يقولون به مع أنا أبطلنا القول به، وإن أرادوا به العظمة من حيث الجلال والقدر فالعظمة من هذا الوجه لا توجب اختصاص الموصوف بها بأمكنة كثيرة، فإن السلطان وإن عظم قدره فيما بين العباد (لم يختص)[٥] بمكان هو أكثر أجزاء من

---

(١) لوحة ٧٠ ظ ز.
(٢) لوحة ١٠٠ ظ د ـ ز ولا أنه.
(٣) ب ط د سقط وأثبتناها من ز للسياق.
(٤) د أن لا تفضيل.
(٥) ز سقط.

ذاته. فإن قالوا: لا نريد بالعظمة ما ذكرتم من الضخامة أو جلال القدر بل نريد به أنه يلاقي أكثر من واحد مع توحد ذاته قيل لهم: هذا الكلام باطل، لأنكم تقولون: إنه مع توحده يلاقي أكثر من واحد لعظمته ثم تفسرون عظمته وتقولون: إن هذه العظمة أنه يلاقي أكثر من واحد مع توحده، فيصير حاصل كلامكم أنه مع توحده يلاقي أكثر من واحد،لأنه مع توحده يلاقي أكثر من واحد، وهذا جعل الحكم عليه[١] لنفسه، ولو جاز[٢] ذا لجاز لقائل أن يقول: العالم قديم لأنه قديم، وللعالم صانعان لأنهما صانعان، وغير ذلك، وهذا كله[٣] باطل فكذا هذا. ثم يقال لهم: لما جاز أن يلاقي ذات واحد أشياء كثيرة لعظمته لِمَ لَمْ يلاق جميع أجزاء العالم فيكون في كل مكان بذاته، ويكون تحت العالم كما[٤] كان فوقه؟ وهذا لأنه لا تناهي لعظمته فلا يقتصر على ما بساحة العرش من الأجزاء، وهذا مما لا انفصال لهم عنه.

والكلام إذا انتهى إلى مثل هذه المحالات وأفضى المذهب بصاحبه إلى ركوب مثل هذه الترهات لم يبق لذي لب ريبة في بطلانه، ولا لمنصف تردد في فساده، والحمد لله على العصمة.[٥]

ثم نقول لهم: لما جاز أن يكون محدودا بجهة جاز أن يكون محدودا بجميع الجهات إذ لا دليل يوجب التفرقة[٦] بين جهة وجهة إذ لما جاز الاختصاص على هذا القدر من هذه الجهة جاز على غيرها من الجهات لأن جوازه من هذه الجهة دليل جوازه على القديم فلم يمتنع عنه جميع الجهات، وإذا جاز هذا ثَمَّ جاز أن

---

(١) لوحة ٧١ و ز.
(٢) لوحة ١٠١ و د.
(٣) لوحة ٤٧ ظ ط.
(٤) ط سقط.
(٥) ط العظمة.
(٦) لوحة ٣٦ و ب.

يلاقيه الأجسام المحدثة من هذا الجانب جاز أيضا من تلك الجهات[١]، ولو جاز ذا لأحاطت به الأجسام إحاطة ألحقته باللؤلؤ، ثم ما من قدر له ولما يحيط به إلا وما هو دونه، وأصغر منه من جملة الجائزات فيؤول الأمر إلى أن يجوز أن يكون مثل لؤلؤة في حقه صغيرة يأخذها الإنسان بيده ويضعها في صندوق أو في جيبه وكل ذلك كفر وهذيان، فكذا ما أدى[٢] إليه - وبالله العصمة والنجاة من كل ضلال وبدعة. وكذا هذا على قول من يقول: إنه ملأ ساحة العرش، ولم يفضل منها. بل أولى لأنه يسلم له الحد والنهاية من الجوانب الأربع حيث زعم أنه لا يفضل ساحة العرش والعرش متناه، وكذا يقال له: أيقدر أن يزيد في العرش من الجوانب كلها؟ فإن قال: لا. فقد عجزه، وإن قال: نعم، قيل: فإذا زيد فيه صار أصغر من العرش. فهل يقدر أن يعطف ما فضل منه من أجزاء العرش على جوانبه فيحيط به؟ فإن قال: لا. فقد عجزه[٣]. وإن قال: نعم فقد أثبت ما ألزمنا[٤] من جواز إحاطة المخلوقات به. والله الموفق.

وبالوقف على هذه الجملة ظهر بطلان قول من قال: إنه تعالى في مكان دون مكان، أو في جهة من الجهات، وظهر أيضا بطلان قول من قال: إنه تعالى بكل مكان ذاته لأنه يلزمه أنه متبعض متجزئ يلاقي كل جزء من أجزاء العالم جزءً منه، ويلزمه أن يكون في أجواف الحيوانات، وآبار الكنيف، ومواضع الأقذار والأنتان، وهذا كله ظاهر البطلان.

[الرد على المعتزلة والنجارية]:

وما يقوله المعتزلة، وعامة النجارية أنه تعالى بكل مكان بمعنى العلم

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ١٠١ ظ د.
(٣) ز عجزهم.
(٤) لوحة ٧١ ظ ز.

والقدرة، والتدبير دون الذات فهذا منهم خلاف[1] في العبارة، فأما في المعنى فقد ساعدونا على استحالة تمكنه في الأمكنة، ونحن ساعدناهم أنه عالم بالأمكنة كلها وكلها تدبيره غير أن لهم غنية عن إطلاق هذه العبارة الوحشية في هذا المراد. ومن الذي اضطرهم[2] إلى إطلاق هذه العبارة التي ظاهرها يوجب ما هو كفر وضلال، وأي ضرورة دعتهم إلى ذلك، ولم يرد به نص لا في كتاب، ولا في الأحاديث المشهورة؟ فإذًا الواجب علينا عند انعدام النص صيانة هذا المعنى عن هذا اللفظ الوحشي، وبالله النجاة والمعونة.

[الشبه العقلية للخصوم والرد عليها]:

فأما ما ذهب إليه الخصوم[3] من الشبهات العقلية فنقول - وبالله التوفيق -:

أما حل الشبهة الأولى وهي: أن الموجودين القائمين بالذات لا يخلوان من أن يكون كل واحد منهما جهة من صاحبه فنقول - وبالله التوفيق -: الموجودان القائمان بالذات[4] كل واحد منهما في الشاهد يجوز أن يكون فوق صاحبه، والآخر تحته. أتجوزون هذا في الغائب؟ فإن قالوا: نعم. تركوا مذهبهم فإنهم لا يجوزون أن يكون الباري جل وعلا تحت العالم. وإن قالوا: لا. أبطلوا دليلهم. فإن قالوا: إنما لم تجوز هذا في الغائب لأن جهة تحت جهة ذم ونقيصة والباري جل وعلا منزه عن النقائص وأوصاف الذم. قيل لهم: فإذا أثبتم التفرقة بين الشاهد والغائب عند وجود دليل التفرقة حيث لم تجوزوا أن يكون الغائب بجهة تحت، وإن كان ذلك في الشاهد جائزا لثبوت دليل التفرقة وهو استحالة النقيصة ووصف[5] الذم على الغائب،

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ١٠٢ و د.
(٣) لوحة ٤٨ و ط.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٧٢ و ز.

وجواز ذلك على الشاهد فلم قلتم: إن دليل التفرقة فيما نحن فيه لم يوجد؟ بل وجد لما مر أنه يوجب الحدوث وهو ممتنع على الغائب، جائز بل واجب على الشاهد[١] **ثم نقول لهم:** كون جهة تحت جهة ذم ونقيصة غير مسلم إذ لا نقيصة في ذلك ولا رفعة في علو المكان، إذ كم من حارس فوق السطح **وأمير في البيت** وطليعة على ما ارتفع من الأماكن وسلطان في ما انهبط من الأمكنة، ثم نقول لهم: كل قائم بالذات في الشاهد جوهر وكل جوهر قائم بالذات أفتستدلون بذلك على أن الغائب جوهر؟ فإن قالوا: نعم. فقد تركوا مذهبهم ووافقوا[٢] النصارى، وإن قالوا: لا. نقضوا دليلهم ثم نقول لهم: إنما يجب التعدية من الشاهد إلى الغائب إذا تعلق أحد الأمرين بالآخر تعلق العلة بالمعلول، كما في العلم والعالم، والحركة والمتحرك، وذلك مما لا[٣] يقتصر على مجرد الوجود، بل يشترط فيه زيادة شرط، وهو أن يستحيل إضافته إلى غيره، ألا ترى أن العالم كما لا ينفك عن[٤] العلم والعلم عن العالم، يستحيل إضافة كونه عالما إلى شيء وراء العلم. فعلم أنه كان عالما لأن له علما فوجبت التعدية إلى الغائب. والجوهرية مع القيام بالذات إن كان لا ينفكان في الشاهد ولكن لما لم يكن جوهرا لقيامه بالذات بل لكونه أصلا يتركب منه الجسم لم يجب تعدية كونه جوهرا يتعدى كونه قائما بالذات وإذا كان الأمر كذلك، فلم قلتم: إنهما كانا في الشاهد موجودين[٥] قائمين بالذات لأن كل واحد منهما بجهة من صاحبه أو كان كل واحد منهما بجهة صاحبه لأنهما موجودان قائمان بالذات. **ثم نقول لهم:** لو كانا موجودين قائمين بالذات لأن كل واحد منهما بجهة من صاحبه، لكان الموجود القائم بالذات بالجهة وإن لم يكن معه غيره، ولكان الباري جل وعلا

---

(١) لوحة ١٠٢ ظ د.
(٢) ز وأوقعوا.
(٣) ز ــ لا ــ سقط.
(٤) لوحة ٣٦ ظ ب.
(٥) لوحة ١٠٣ و د.

في الأزل بجهة، لأنه كان موجودا قائما بالذات وهذا محال، إذ الجهة لا تثبت إلا باعتبار وغير ألا ترى أن الجهات كلها محصورة على الست وهي فوق وتحت وخلف وقدام وعن يمين[1] وعن يسار، وكل جهة منها لن يتصور ثبوتها إلا بمقابلة غيرها، والكل يتركب من الفرد، فإذا كان كل فرد من الجهات لن يتصور إلا بين اثنين، فكان حكم كلية الجهات كذلك، لما مر من[2] حصول المعرفة بالكليات بواسطة الجزئيات، وإذا كان الأمر كذلك كان تعليق الجهة بالوجود والقيام بالذات مع أن كل واحد منهما يثبت باعتبار النفس دون الغير، والجهة لا تثبت إلا باعتبار الغير جهلا بالحقائق.

ثم يقال لهم: أتزعمون أن القائمين بالذات يكون كل واحد منهما بجهة من صاحبه على الإطلاق بشريطة كون كل واحد منهما محدودا متناهيا؟ فإن قالوا: على الإطلاق. فلا نسلم، وما استدلوا به من الشاهد فهما محدودان متناهيان. وإن قالوا: نقول ذلك بشريطة كون كل واحد منهما محدودا متناهيا. فمسلم. ولكن لم قلتم: إن الباري محدد متناه؟ ثم إنا قد أقمنا الدلالة على استحالة كونه محدودا متناهيا، والله الموفق.

وأما الشبهة الثانية التي تعلقوا بها: أنه تعالى كان ولا عالَم ثمَّ[3] خلقه. أخلقه في ذاته؟ أم خارج ذاته؟ وكيف ما كان فقد تحققت الجهة ــ فنقول – والله الموفق – إن هذا شيء بينتم على ما تضمرون من عقيدتكم الفاسدة أنه تعالى متبعض متجزئٌ، وإن كنتم تتبرؤن منه عند قيام الدلالة على بطلان تلك المقالة، وتزعمون أنا نعني بالجسم القيام بالذات وهذه المسألة بنفس المقالة. وما تتمسكون

---

(١) لوحة ٧٢ ظ ز.
(٢) لوحة ٤٨ ظ ط.
(٣) لوحة ١٠٣ ظ د.

به من الدلالة تهتك عليكم ما أسبلتم[١] من أستاركم، ويبدي عن مكنون أسراركم إما بنفس المقالة، فلأن شغل جميع العرش مع عظمته لن يكون إلا بمتبعض متجزئ على ما قررنا، وإما بالدلالة فلأن الداخل والخارج لن يكون إلا بما هو متبعض متجزئٌ وقيام الدلالة وانضمام ظاهر إجماعكم على بطلان ذلك يغنينا عن إفساد هذه الشبهة، والله الموفق.

وربما يقلبون هذا الكلام ويقولون بأنه تعالى لما كان موجودا إما أن يكون داخل العالم، وإما أن يكون خارج العالم، وليس بداخل العالم فكان[٢] خارجا منه، وهذا يوجب كونه بجهة منه.

والجواب عن هذا الكلام على نحو ما أجبنا عن الشبهة المتقدمة أن الموصوف بالدخول والخروج هو الجسم المتبعض المتجزئ فأما ما لا تبعض له ولا يتجزأ فلا يوصف بكونه داخلا ولا خارجا، ألا ترى أن العرض القائم بجوهر لا يوصف بكونه داخلا فيه ولا خارجا منه، فكذا القديم لما لم يكن جسما لا يوصف بذلك، فكان هذا الكلام أيضا مبنيا على ما يضمرون من عقيدتهم الفاسدة.

وكذا الجواب عما يتعلق به بعضهم أنه تعالى لما كان موجودا إما أن يكون مماسا للعالم أو مباينا عنه[٣]، فأيهما كان ففيه إثبات الجهة إذ ما ذكر في وصف الجسم، وقد قامت الدلالة على بطلان كونه جسما. ألا ترى أن العرض لا يوصف بكونه مماسا للجوهر، ولا مباينا له، وهذا كله لبيان أن ما يزعمون ليس من لواحق الوجود، بل هو من لواحق التبعض والتناهي والتجزؤ، وهي كلها محال على القديم والله الموفق.

وأما حل الشبهة الثالثة: وهي أن الموجودين لا يعقلان موجودين إلا وأن

---

(١) يقال: أسبل الرجل الستر أي أرخاه ــ المصباح المنير.
(٢) لوحة ٧٣ و ز.
(٣) لوحة ١٠٤ و د.

يكون أحدهما بجهة صاحبه أو بجنبه[١]. قلنا[٢]: هذا منكم تقسيم للموجودين، وليس من ضرورة الوجود أحد الأمرين، لأنهما إن[٣] كانا موجودين، كان[٤] أحدهما بجهة صاحبه، ينبغي أن لا يكون الجوهر وما قام به من العرض موجودين، لأن أحدهما ليس بجهة[٥] صاحبه. وإن كانا موجودين لأن أحدهما بجنب[٦] صاحبه ينبغي أن لا يكون الجوهران موجودين لأن أحدهما ليس بحيث صاحبه، وقد مر ما يوجب بطلان هذا من إبطال قول النصارى أن الموجود إما أن يكون جوهرا، وإما أن يكون جسما، وإما أن يكون عرضا. والباري جل وعلا ليس بجسم ولا عرض. فدل أنه جوهر. فإن بطل ذلك بطل هذا. وإن صح هذا صح ذلك. بل كلا الأمرين باطل لما مر، والله الموفق.

وما يزعمون أنه لا عدم[٧] أشد تحققا من نفي المذكور من الجهات الست. وما لا جهة له لا يتصور وجوده. فنقول: ذكر أبو إسحاق الأسفراييني[٨] أن السلطان يعني به[٩] السلطان محمود بن سبكتكين[١٠] قبل هذا السؤال من القوم من الكرامية[١١]، وألقاه على ابن فورك[١]، قال: وكتب به ابن فورك إلي[٢]، ولم يكتب

---

(١) ط د بحيث هو.
(٢) لوحة ٤٩ و ط.
(٣) لوحة ٣٧ و ب.
(٤) د سقط.
(٥) ب ز سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٦) ط بحيث.
(٧) ز لا انعدام.
(٨) سبق التعريف به.
(٩) لوحة ٧٣ ظ ز.
(١٠) أبو القاسم محمود بن سبكتكين توفى سنة ٤٢١ هـ لقب بيمين الدولة وأمين الملة كان على مذهب أبي حنيفة وكان صالحا مولعا بعلم الحديث.
راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٢ ص١٤، والجواهر المضيئة جـ ٢ ص١٥٧، وشذرات الذهب لابن العماد جـ ٣ ص٢٢٠.
(١١) سبق التعريف ـ لوحة ١٠٤ ظ د.

بماذا أجاب. ثم اشتغل أبو إسحاق بالجواب، ولم يأت بما هو انفصال عن هذا السؤال، بل أتى بما هو ابتداء دليل في المسألة، من أنه لو كان بجهة لكان محدودا، وما جاز عليه التحديد[٣] جاز الانقسام والتجزؤ. ولأن ما جاز عليه (الجهة جاز عليه)[٤] الوصف والتركيب، وهو أن يتصل به الأجسام، وذا باطل بالإجماع. ولأنه لو جاز عليه الجهة لجازت إحاطة الأجسام به على نحو ما قررنا، وهذا كله ابتداء الدليل وليس بدفع للسؤال.

وللكرامي أن يقول: إن ما ذكرت من الأدلة يوجب بطلان القول بالجهة، لما في إثباتها (من إثبات)[٥] أمارات الحدوث، فما ذكرت من الدليل يوجب القول بالجهة لما في الامتناع عن القول به إثبات عدمه، وكما لا يجوز إثبات حدوث ما ثبت قدمه بالدليل، لا يجوز نفي ما ثبت وجوده بالدليل.

وحل هذا الإشكال أن يقال: إن النفي عن الجهات كلها يوجب عدم ما هو بجهة من النافي أو عدم ما ليس بجهة منه؟ فإن قال: عدم ما هو بجهة منه. قلنا: نعم. ولكن لم قلتم أن الباري بجهة من النافي؟ فإن قال: لأنه لو لم يكن بجهة منه لكان معدوما فقد عاد إلى ما تقدم من الشبهة، وقد فرغنا بحمد الله عن حلها. وإن قال: النفي عن الجهات يوجب عدم ما ليس بجهة منه. فقد أحال، لأن ذاك لا يوجب عدم النافي، وما قام به من الأعراض لما لم يكن بجهة من[٦] نفسه فكذا لا يوجب عدم الباري لأنه ليس بجهة من النافي.

=

(١) سبق التعريف.
(٢) أي إلى أبي إسحاق الأسفراييني.
(٣) ط التحدد.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ١٠٥ و د.

فإن قالوا: إذا لم يكن بجهة منه ولا قائما به يكون معدوما. فقد عادوا إلى الشبهة الثالثة، وقد فرغا عن حلها بتوفيق الله تعالى. والأصل في هذا كله أن ثبوت الصانع جل وعلا وقدمه علم بما لا مدفع له من الدلائل، ولا مجال للريب فيه، فقلنا بثبوته وقدمه، وعرفنا استحالة ثبوت أمارات الحدوث في القديم، فنفينا ذلك عنه لما في إثباتها من إثبات حدوث القديم[١] أو بطلان دلائل الحدوث وذلك باطل كله على ما قررنا. وفي إثبات المكان والجهة إثبات دلالة الحدوث على ما مر، وليس من ضرورة الوجود إثبات الجهة، لأن نفسي وما قام بها من الأعراض ليست مني بجهة وهي موجودة، وما كان مني بجهة[٢] ليس بقائم بي وهو موجود وكذا ليس من ضرورة الوجود أن يكون فوقي، لوجود ما ليس فوقي ولا أن يكون تحتي، لوجود ما ليس تحتي، وكذا قدامي وخلفي، وعن يميني وعن يساري، وإذا ثبت هذا في كل جهة على اليقين ثبت في الجهات كلها، إذ هي متركبة من الأفراد. فإذًا ليس من ضرورة الوجود أن يكون مني بجهة لوجود ما ليس مني بجهة، ولا أن يكون قائما بي، لوجود ما ليس بقائم بي. وظهر أن قيام الشيء بي وكونه بجهة مني ليس من لواحق الوجود وضروراته على ما قررنا هذا الكلام في نفي كونه تعالى عرضا أو جوهرا أو جسما، وخروج الموجود عن[٣] هذه المعاني كلها معقول لما بينا من الدلائل، أن ليس من ضرورة الموجود ثبوت معنى من هذه المعاني، لما مر من ثبوت موجود ليس فيه كل معنى من هذه المعاني على[٤] اليقين. غير أنه ليس بموهوم لما لم يحس موجود يعرى عن هذه المعاني كلها. إذ ما يشاهد من المحسوسات كلها محدثة[٥]، وارتفاع دلالة الحدوث عن المحدث محال، وفي الغائب

(١) لوحة ٧٤ و ز.
(٢) لوحة ٤٩ ظ ط.
(٣) لوحة ٥ ــ ١ ظ د.
(٤) لوحة ٣٧ ظ ب.
(٥) ز سقط.

الأمر بخلافه، وليس من ضرورة الارتفاع عن الوهم، العدم، لما ثبت من الدلائل العقلية على الحدوث وظهر التفرقة بين المعقول والموهوم على ما تقدم ذكره على وجه لا يبقى للمنصف فيه ريبة ثم إن الله تعالى أثبت في نفس كل عاقل معاني[١] خارجة عن الوهم لخروجها عن درك الحواس، ويعلم وجودها على وجه لم يكن للشك فيه مدخل لثبوت آثارها كالعقل والروح، والبصر والسمع والشم والذوق، فإن ثبوت هذه المعاني متحقق، والأفهام[٢] عن الإحاطة بما بينها[٣] قاصرة لخروجها عن الحواس المؤدية المدركة صور محسوساتها إلى الفكرة، ليصير ذلك حجة على كل من أنكر الصانع مع ظهور الآيات الدالة عليه لخروجه عن التصور في الوهم، ويعلم أن لا مدخل للوهم في معرفة ثبوت الأشياء الغائبة عن الحواس، ومن أراد الوصول إلى ذلك بالوهم ونفي ما لم يتصور فيه مع ظهور[٤] آيات ثبوته، فقد عطل الدليل القائم، لانعدام ما ليس يصلح دليلا، فيصير كمن أنكر وجود البياض في جسم مع معاينته ذلك[٥]، لانعدام استدراك ذلك بالسمع، وجهالة من هذا فعله لا يخفي على الناس فكذا هذا. ثم لا فرق بين من أنكر الشيء لخروجه عن الوهم، وبين من جعل خروج الشيء عن الوهم دليلا للعدم، لما فيهما جميعا قصر ثبوت الشيء ووجوده على الوهم، وخروج الموجود عن جميع أمارات الحدوث غير موهوم لما لم يعاين موجودا ليس بمحدث، وإثبات أمارات الحدوث في القديم محال، وبنفيها عن القديم إخراجه عن الوهم وبخروجه عن الوهم يلتحق بالعدم فإذًا لا وجود للقديم. فصارت المجسمة[٦] والقائلون[١] بالجهة الجاعلون ما لا يجوز عليه الجهة في حيز

---

(١) ز سقط.
(٢) د ز والأوهام.
(٣) ب ز يليها ـــ والصحيح ما أثبتناه في باقي النسخ.
(٤) لوحة ٧٤ ظ ز.
(٥) لوحة ١٠٦ و د.
(٦) سبق التعريف به.

العدم قائلين بعدم القديم. فضاهوا الدهرية في نفي الصانع، الذي ليس فيه شيء من أمارات الحدوث وساعدوهم بإثبات قدم من هو متمكن في المكان أو متحيز إلى جهة في إثبات قدم من تحققت أمارات حدوثه، وبإثبات القدم للعالم نفي الصانع، فإذًا عند الوقوف على هذه الحقائق علم أنهم هم النافون للصانع في الحقيقة دون من أثبته ونفي عنه الجهة والتمكن اللذين هما من أمارات الحدوث. والله الموفق.

وهذا هو الجواب عن[٢] **قولهم**: إن الناس مجبولون على العلم أنه تعالى في جهة العلو، حتى إنهم لو تركوا وما هم عليه مجبولون لاعتقدوا أن صانعهم في جهة العلو. فإنا نقول لهم: إن عنيتم بهذا من لم يرض عقله بالتدبير والتفكير ولم يتمهر في معرفة الحقائق بإدمان النظر والتأمل فمسلم[٣] أنه بهواه يعتقد أن صانعه بجهة منه، لما أنه لا يعرف أن التجيز بجهة[٤] من أمارات الحدوث وهي منفية عن القديم ولما يرى أن ما ليس بقائم به يكون بجهة، ثم يرى صفاء الأجرام العلوية وشرف الأجسام المنيرة في الحسن، فظن جهلا منه أنه تعالى لابد من كونه بتلك الجهة منه، لخروج ما ليس بقائم به ولا بجهة منه عن الوهم وفضيلة تلك الجهة على سائر الجهات عنده، وإن عنيتم به الحذاق من العلماء العارفين بالفرق بين الجائز والممتنع والممكن والمحال فغير مسلم، إذ هؤلاء يثبتون الأمر على الدليل دون الوهم وقد[٥] قام الدليل عندهم على استحالة كونه تعالى في جهة. والله الموفق.

=

(١) هم الكرامية فإنهم يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش، والحشوية المجسمة يصرحون بالاستقرار على العرش.
راجع المسايرة للكمال بن شريف على المسامرة لابن الهمام ص ٣٠ وما بعدها.

(٢) لوحة ٥٠ و ط.

(٣) ط ز فحسبكم.

(٤) لوحة ١٠٦ ظ د.

(٥) لوحة ٧٥ و ز.

وتعلقهم بالإجماع برفع الأيدي إلى السماء عند المناجاة والدعاء باطل، لما ليس في ذلك دليل كونه تعالى في تلك الجهة. هذا كما أنهم أمروا بالتوجه في الصلاة إلى الكعبة وليس هو في الكعبة، وأمروا برمي أبصارهم إلى مواضع سجودهم حالة القيام في الصلاة بعد نزول قوله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ۝٢ ﴾[١] وبعدما كانوا يصلون شاخصة أبصارهم نحو السماء وليس هو في الأرض، وكذا حالة السجود أمروا بوضع الوجوه على الأرض، وليس هو تعالى تحت الأرض فكذا هذا المنجري يصلي إلى المشرق واليمن والشام وليس هو تعالى في هذه الجهات، ثم هو يعبد كما في هذه المواضع، ويحتمل أنه[٢] تعالى أمر بالتوجه إلى هذه المواضع المختلفة[٣] عند اختلاف الأحوال ليندفع وهم تحيزه في جهة، ويصير ذلك[٤] دليلا لمن عرفه أنه ليس بجهة منا. وقيل: إن العرش جعل قبلة للقلوب عند الدعاء كما جعلت الكعبة قبلة للأبدان في حالة الصلاة. واستعمل لفظة الإنزال والتنزيل منصرف إلى الآتي بالقرآن، فأما القرآن فلا يوصف بالانتقال من مكان إلى مكان، والآتي به وهو جبريل عليه السلام كان ينزل من جهة العلو، كما أن مقامه كان بتلك الجهة. والله الموفق.

[الرد على ما تمسكوا به من الآيات الموهمة كونه تعالى في المكان]:

وأما تعلقهم بتلك الآيات فنقول في ذلك: إنا أثبتنا بالآية المحكمة التي لا تحتمل التأويل وبالدلائل العقلية التي لا احتمال فيها أن تمكنه في مكان مخصوص والأمكنة كلها محال، فلا يجوز إبطال هذه الدلائل بما تلوا من الآيات المحتملة ضروبا من التأويلات، بل يجب حملها على ما يوافق الدلائل المحكمة دفعا للتناقض عن دلائل الحكيم الخبير جلت أسماؤه.

---

(١) سورة المؤمنون ـ ٢٣ ـ الآية ١ ـ٢.
(٢) لوحة ٣٨ و ب.
(٣) د سقط.
(٤) لوحة ١٠٧ و د.

ويحقق هذا: أن حمل الآيات على ظواهرها والامتناع عن صرفها إلى ما تحتمله من التأويل يوجب تناقضا فاحشا في كتاب الله تعالى. وبنفيه استدل الله تعالى على أن القرآن من عنده بقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾[١] وبيانه أنه تعالى قال في آية: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾[٢] وقال في اية أخرى ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾[٣] وقال في آية أخرى: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾[٤] وقال في آية أخرى: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ ﴾[٥] وقال[٦] في آية أخرى ﴿ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ ﴾[٧] ثم[٨] لا وجه للقول إنه على العرش[٩] وإنه في السماء وإنه بالمشرق عند المناجين به والمغرب والروم والزنج والهند والعراق، بل في كل بلدة وقرية في حالة واحدة عند المتناجين في هذه الأمكنة في ساعة، ولا في ساعات بالتحول والتنقل، لاستحالة الحركة عليه، وأنه بالمرصاد، وأنه محيط بكل شيء من جوانبه الأربع فيصير كالحفة لكل شيء لما في كون شيء واحد في الأمكنة الكثيرة من الامتناع، وليس من يجري بعض هذه الآيات على الظاهر، ويصرف ما وراء ذلك إلى ما عنده من التأويل بأولى من صاحبه الذي يرى في تعين المكان خلاف رأيه، فإذًا ظهرت صحة ما ادعينا من تعذر حمل الآيات على

---

(١) سورة النساء ــ ٤ ــ الآية ٨٢.
(٢) سورة طه ــ ٢٠ ــ الآية ٥.
(٣) سورة الملك ــ ٦٧ ــ الآية ١٦.
(٤) سورة المجادلة ــ ٥٨ ــ الآية ٧.
(٥) سورة الفجر ــ ٨٩ ــ الآية ١٤.
(٦) لوحة ٥٠ ظ ط.
(٧) سورة فصلت ــ ٤١ ــ الآية ٥٤.
(٨) لوحة ١٠٧ ظ د
(٩) ط استوى ــ زائدة.

الظواهر، ووجوب الصرف إلى ما يصح من التأويلات[١].

[اختلاف المشايخ في الآيات المتشابهة]:

ثم بعد ذلك اختلف مشايخنا - رحمهم الله - **منهم من قال في هذه الآيات:** إنها متشابهة نعتقد فيها أن لا وجه لإجرائها على ظواهرها، ونؤمن بتنزيلها (ولا نشتغل بتأويلها)[٢] ونعتقد أن ما أراد الله تعالى بها حق[٣]. وهؤلاء يطلقون ما ورد به الشرع فيقولون: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾[٤] ويقولون: إنه تعالى القاهر فوق عباده، وكذا كل آية في هذا. وما يروي عن السلف من ألفاظ يوهم ظاهرها إثبات الجهة والمكان فهو محمول على هذا. وبين السلف اختلاف (في الألفاظ التي يطلقون فيها كل ذلك اختلاف)[٥] منهم في العبارة مع اتفاقهم في المعنى، أنه تعالى ليس بمتمكن في مكان ولا متحيز في جهة.

ومنهم[٦] من يشتغل ببيان احتمال الآيات معاني مختلفة سوى ظواهرها ويقولون: نعلم أن المراد بعض ما تحتملها[٧] الألفاظ من المعاني التي لا تكون منافية للتوحيد والقدم، ولا يقطعون على مراد الله تعالى، لانعدام دليل يوجب القطع على المراد وتعين بعض المعاني ثم العرش يذكر، ويراد به السرير المحفوف بالملائكة الذي هو أعظم المخلوقات وهو ظاهر في الشريعة، ويذكر ويراد به الملك

---

(١) راجع في موضوع استحالة كونه تعالى في مكان أصول الدين للبغدادي ص ٧٦ ــ ٧٨ والشامل في أصول الدين للجويني ص ٥١٠ ــ ٥٢٩ وشرح مطالع الأنظار لأبي الثناء شمس الدين على متن طوالع الأنوار للبيضاوي ص ١٥٧ ــ ١٥٩.

(٢) ط ما بين القوسين بالهامش.

(٣) من هؤلاء محمد بن الحسن الشيباني ومالك بن أنس وعبد الله بن البارك وجماعة أهل الحديث كأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه والبخاري وما حكي عن مالك في الاستواء مشهور لا يحتاج لتعليق.

(٤) سورة طه ــ ٢٠ ــ الآية ــ ٥.

(٥) ز ما بين القوسين سقط.

(٦) لوحة ١٠٨ و د.

(٧) د ما يحتمل بها.

قال الشاعر[١]:

إذا[٢] ما بنو مروان زالت عروشهم وأودت كما أودت إياد وحمير

وقال زهير[٣]:

تداركتما عبسا وقد ثل عرشها وذبيان إذ زلت بأقدامها النعل

(أي زال ملكهم)[٤] وقال النابغة[٥]:

عروش تفانوا بعد عز وإنهم هووا بعدما نالوا السلامة والغنى

والاستواء يذكر ويراد به الاستقرار كقوله تعالى: ﴿ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ ﴾[٦] ويذكر ويراد به الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج ـ ويذكر ويراد به التمام على ما قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ ﴾[٧] ويذكر ويراد به الاستيلاء كما يقال: استوى فلان على بلده كذا قال القائل[٨] في بشر بن مروان:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

وقال[٩] الآخر:

اذكر بلانا بصفين ونصرتنا حتى استوى لأبيك الملك في عدن[١٠]

أي ثبت له الملك فيه. ويذكر ويراد به الارتفاع والعلو كما قال تعالى: ﴿ فَإِذَا

---

(١) الشاعر هو: متمم بن نويرة كما ورد في أصول الدين للبغدادي ص ١١٣.
(٢) لوحة ٧٦ و ز.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) د ما بين القوسين سقط.
(٥) النابغة هو: زياد بن معاوية أحد شعراء الجاهلية الفحول وهو من طبقة امرئ القيس مات زمن الرسول قبل البعثة. راجع خزانة الأدب لعبد القادر البغدادي جـ ١ ص ٢٨٧.
(٦) سورة هود ـ ١١ ـ الآية ٤٤.
(٧) سورة القصص ـ ٢٨ ـ الآية ١٤.
(٨) القائل هو: الأخطل. راجع الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٢
(٩) لوحة ٣٨ ظ ب ـ لوحة ٥١ و ط.
(١٠) البيت للأخطل.

ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ ﴾[(١)] وهذا النوع ينقسم إلى قسيم يذكر ويراد به العلو من حيث المكان[(٢)]، ويذكر ويراد به العلو من حيث الرتبة. فعلى هذا فيحتمل أن يكون المراد منه استولى على العرش الذي هو أعظم المخلوقات، وتخصيصه بالذكر كان تشريفا له إذ إضافة جزئية الأشياء إلى الله تعالى ليتعظم ذلك كما قال: ﴿ نَاقَةَ ٱللَّهِ ﴾[(٣)] ﴿ وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ ﴾[(٤)] ﴿ وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ ﴾[(٥)] وغيره. أو كان لدلالة أن ما دونه كان مستولي عليه بالاستيلاء عليه كما يقال: فلان أمير هذه البلدة وإن كان أميرا لأهلها ولرساتيقها[(٦)] وقراها قال الله تعالى: ﴿ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٢٩﴾ ﴾[(٧)] وإن كان ربا لكل شيء، وهذا كله ظاهر.

وتزييف[(٨)] الأشعرية هذا التأويل لمكان أن الاستيلاء يكون بعد الضعف وهذا لا يتصور في الله تعالى، ونسبتهم[(٩)] هذا التأويل إلى المعتزلة ليس بشيء لأن أصحابنا أولوا هذا التأويل ولم تختص به المعتزلة، وكون الاستيلاء إن كان في[(١٠)] الشاهد عقيب الضعف، ولكن لم يكن هذا عبارة عن استيلاء عن ضعف في اللغة بل ذلك ثبت على وفاق العادة[(١١)]. كما يقال: علم فلان وكان ذلك في المخلوقين بعد

---

(١) المؤمنون ــ ٢٣ ــ الآية ــ ٢٨.
(٢) لوحة ١٠٨ ظ د.
(٣) سورة الشمس ــ ٩١ ــ آية ــ ١٣.
(٤) سورة الجن ــ ٧٢ ــ آية ١٨.
(٥) سورة الجن ــ ٧٢ ــ آية ١٩.
(٦) في د لساتيق والصحيح ما أثبتنا. والرساتيق فارسية معربة جمع رستاق، وهو السواد. انظر مختار الصحاح.
(٧) سورة التوبة ــ ٩ ــ آية ــ ١٢٩.
(٨) د وتوقيف.
(٩) ز وتشبثهم.
(١٠) لوحة ٧٦ ظ ز.
(١١) قال الأشعرية: إن التأويل في الآية (الرحمن على العرش استوى) أي استولى تأويل لا يليق بعظمة الله لأنه يدل على الضعف وقالوا: إن هذا التأويل مأخوذ عن المعتزلة. لكن النسفي يرد أنه تأويل لأصحابه وإن دل في الشاهد على الضعف لا يدل في الغائب، وكذا في اللفظ الذي يدل على معنيين معنى يستحيل على الله ومعنى آخر لا يستحيل يؤخذ المعنى الثاني دون الأول. ورأي أبي الحسن الأشعري كما يذكره البغدادي أن استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء كما أحدث في بنيان قوم فعلا سماه إتيانا ولم يكن ذلك =

الجهل. ويقال: قدِر وكان ذلك بعد العجز. وهذا الإطلاق جائز في الله تعالى على إرادة تحقق العلم والقدرة بدون سابقة الجهل والعجز، فكذا هذا على أن اللفظ الموضوع لمعنيين يستحيل أحدهما على الله تعالى ولا يستحيل الآخر يفهم منه إذا أضيف إلى الله تعالى ما لا يستحيل عليه دون ما يستحيل عليه كلفظة العجب، فإن.. العجب في اللغة عبارة[1] عن استحسان (الشيء مع الجهل بسببه، فإذا أضيف إلى الله تعالى في مثل قوله: ﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾ ﴾[2] في قراءة من قرأ بضم التاء يفهم منه الاستحسان[3] فحسب، ففي اللفظ الذي ما وضع للضعف بل وضع لنفاذ السلطنة والتصرف، وتثبت فيه سابقة الضعف لا بدلالة اللفظ بل بوقف العادة لأن لا يفهم منه ما يستحيل على الله أولى والله الموفق.

ولو أريد بالعرش الملك لكان الاستواء عبارة عن التمام أي تمام المملوك، كما روي عن ابن عباس – رضي الله تعالى عنهما – أنه تعالى: **خلق العالم في ستة أيام ثم خلق البشر في اليوم السابع**" فبهم التمام إذ خلق لهم كل شيء، وقد بالغ أئمة أهل السنة في بيان ما تحتمل هذه الآيات من التأويلات التي لا تنافي التوحيد والقدم. أعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل، إذ في هذا القدر كفاية لمن نصح نفسه. وبالله الرشاد.

وقالوا في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ﴾[4] أراد به ثبوت الألوهية في السماء لا ثبوت ذاته كما تقول: فلان أمير بخاري[5] وسمرقند[6] ويراد

=

نزولا ولا حركة. والجويني يعلق في الشامل قائلا: " هذا وإن ذكره شيخنا فلم يذكره مرتضيا له فإن المستولي بمعنى فاعل الاستيلاء في غيره بعيد في اللغة.
راجع أصول الدين للبغدادي ص ١١٢.
(١) لوحة ١٠٩ و د.
(٢) سورة الصافات ــ ٣٧ ــ الآية ١٢.
(٣) د ما بين القوسين سقط.
(٤) سورة الزخرف ــ ٤٣ ــ آية ٨٤.
(٥) من أعظم مدن ما وراء النهر وكانت قاعدة ملك السامانية.
راجع معجم البلدان لياقوت جـ ٢ ص ٨٥. ط أولى سنة ١٩٠٦.
(٦) يقال لها بالعربية شمران قيل: إنه من أبنية ذي القرنين بما وراء النهر بناها شمر فسميت شمر كنت ثم عربت سمرقند راجع معجم البلدان لياقوت جـ ٥ ص ١٢١.

به أن أمارته وسلطنته فيهما لا ذاته،وكذا هذا في قوله تعالى:﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ﴾[١] أي ألوهيته (فيهما لا ذاته. وكذا[٢] في قوله تعالى:﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾[٣] أي في السماء ألوهيته)[٤] إلا أنها أضمرت لدلالة ما سبق من الآيات. وقوله تعالى ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾[٥] أي: يعلم ذلك ولا يخفى عليه. وقوله تعالى ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾[٦] أي: بالسلطان والقدرة. وقوله[٧]: فوق كل شيء أي بالقهر على ما قال: ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾[٨] وقالوا في تعلقهم[٩] بقوله: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾[١٠] الآية: إن الله تعالى جعل ديوان أعمال العباد في السماء والحفظة من الملائكة فيها، فيكون ما رفع هناك كأنه رفع إليه لأنه أمر بذلك. كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى ﴾[١١] أي: إلى الموضع الذي أمرني ربي أن أذهب إليه، وكما قال عز وجل: ﴿ وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾[١٢]. والله أعلم.

وقالوا في تعلقهم بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾[١٣] يعني: الملائكة، أن المراد منه المنزلة لا المكان. كما قال في موسى عليه السلام: ﴿ وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهًا ﴿٦٩﴾ ﴾[١٤] وقال: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[١٥] أي: هو الحق الذي

---

(١) سورة الأنعام ــ ٦ ــ آية ٣.
(٢) ٥١ ظ ط.
(٣) سورة الملك ــ ٦٧ ــ آية ١٦.
(٤) ب ما بين القوسين ورد بهامش الأصل وأثبتناه في مكان للسياق.
(٥) سورة المجادلة ــ ٥٨ ــ آية ٧.
(٦) سورة ــ ٥٠ ــ آية ١٦.
(٧) لوحة ٧٧ و ز.
(٨) الأنعام سورة ــ ٦ ــ آية ١٨.
(٩) لوحة ١٠٩ ظ د.
(١٠) سورة فاطر ــ ٣٥ ــ آية ١٠.
(١١) سورة الصافات ــ ٣٧ ــ آية ٩٩.
(١٢) سورة النساء ــ ٤ ــ آية ــ ١٠٠.
(١٣) سورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ٢٠٦.
(١٤) سورة الأحزاب ــ ٣٣ ــ آية ٦٩.
(١٥) سورة آل عمران ــ ٣ ــ آية ١٩.

له منزلة عند الله تعالى في الأديان. والله الموفق.

وبعد فإن كل لفظ أضيف إلى شيء يفهم منه ما يجوز على ذلك الشيء. ولا يستحيل، ولا يفهم منه ما يستحيل عليه، ألا ترى أن الرجل إذا قال: أتاني زيد، فهم منه الانتقال من مكان إلى مكان، لأن زيدا جسم ويجوز عليه الانتقال.

وإذا قال: أتاني خبر فلان؛ لا يفهم منه الانتقال من مكان إلى مكان، لأن ذلك مما يستحيل على الخبر ففهم منه الظهور. وإذا ثبت هذا؛ فلا يجوز أن يفهم[١] مما أضيف من الألفاظ إلى الله تعالى ما يستحيل عليه، ويجب صرفه إلى ما لا يستحيل عليه، أو تفويض المراد إليه، والإيمان بظاهر التنزيل مع صيانة العقيدة عما يوجب شيئا من أمارات الحدوث فيه، والله الموفق.

وللمتكلمين في تأويل هذه الآيات كلام كثير وصنفوا في ذلك كتبا على حدة، إلا أنا اقتصرنا[٢] على هذا القدر لحصول المقصود، فمن أراد الزيادة[٣] فلينظر في تلك الكتب[٤]. والله الموفق.

---

(١) لوحة ٣٩ ــ و ب.
(٢) لوحة ١١٠ ــ و د.
(٣) ط على ذلك ــ زائدة.
(٤) راجع في الآيات المتشابهة: أصول الدين للبغدادي ص ١٠٩ ــ ١١٤ والشامل للجويني من ص ٥٤٣ ــ ٥٧٠ ويلاحظ أن الجويني زاد كثيرا عما كتبه النسفي في ذكر الآيات المتشابهة وذكر كثيرا من الأحاديث النبوية التي فات النسفي ذكرها.
والمسامرة لكمال بن شريف على المسايرة لابن الهمام ص ٣٠ ــ ٣٦ ط الأميرية ببولاق مصر سنة ١٣١٧هـ.
والتمهيد لأبي المعين النسفي لوحة ٥ ظ، ٦ و.
وكتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٣٣ ــ ٣٥.



الباب الثاني

الفصل الأول

١ - الكلام في إثبات صفات الله تعالى:

وإذا ثبت أن صانع العالم قديم، ومن شرط القدم التبرؤ عن النقائص، ثبت أنه حي قادر سميع بصير عالم إذ لو لم يكن كذلك كان موصوفا بالموت والعجز والجهل والعمى والصمم، إذ هذه الصفات متعاقبة لتلك الصفات[١]. فلو لم تكن هذه الصفات ثابتة لله تعالى لثبت ما يعاقبها، وهي صفات نقص، ومن شرط القدم الكمال، فدل أنه موصوف بما بينا لضرورة انتفاء أضدادها التي هي من سمات الحدوث، لكونها نقائص، وإذا ثبت أيضا أنه هو المخترع لهذا العالم مع اختلاف أنواعه، وهو الخالق له على ما هو عليه من الإحكام والإتقان، وبديع الصنعة، وعجيب النظم والترتيب، وتركيب الأفلاك وما فيها من الكواكب السائرة، وما يرى من البدائع من أبدان الحيوانات من الحياة والتمييز[٢]، والاهتداء إلى اجتلاب المنافع واتقاء[٣] المضار[٤] وما فيهن من الحواس، وما في الأجسام الجمادية من البدائع والخاصيات التي أودعت فيها على وجه لو تأمل ــ ذو البصيرة، الموصوف بدقة الفكرة وحدة الخاطر، ورجاحة العقل، وكمال الذهن، وقوة التمييز ــ جميع ذلك عمره فيها، لما وقف على كنهها بل ولا على جزء من ألف جزء مما فيها من آثار كمال الحكمة ولطف التدبير، ثبت أنه حي قادر عالم سميع بصير.[٥]

والفعل المحكم المتقن الخارج على النظام والترتيب، المودع فيه بدائع

---

(١) لوحة ٧٧ ظ ز.
(٢) ط والتثمير.
(٣) ز وإتقان.
(٤) ٥٢ و ط.
(٥) لوحة ١١٠ ظ د.

المعاني، ولطائف الخاصيات، لن يتأتى إلا من حي قادر عالم سميع بصير، يجري العلم بذلك مجرى الأوائل البديهية حتى إن العقلاء بأسرهم، ينسبون من يضيف نسيج الديباج المنقوش، وتحصيل التصاوير المؤنقة، وبناء القصور العالية، واتخاذ السفن الجارية، ونجر الخشب المنجورة على اعتدال الأقسام واستيفاء ما هو النهاية في الكمال والتمام إلى ميت عاجز جاهل، إما إلى الحماقة والغباوة، وإما إلى العناد[١] والمكابرة[٢]، لا يتخالج لهم في ذلك ريب، ولا يتخايل لهم فيه شبهة أو شك. وجاء من هذا كله أنا عرفنا هذه الصفات كلها لمعرفتنا بتعاقب أضدادها التي هي في أنفسها نقائص إياها، ومعرفتنا باستحالة ثبوت النقائص في القديم. فعرفنا ثبوت هذه الصفات التي هي صفات الكمال ضرورة انتفاء النقائص عن القديم وعرف أن ثبوتها من شرائط القدم. وهذه الطريقة جارية في هذه الصفات كلها. وعرفنا أيضا ثبوت بعض هذه الصفات وهي القدرة،[٣] والعلم، بدلالة المحدثات عليه إذ لا فعل يتأتى بدون القدرة ولا إحكام يحصل بدون العلم. وعرفنا ثبوت الحياة أيضا عند بعض أصحابنا بدلالة المحدثات عليها، إذ أحكام الفعل كما لا يتصور إلا من قادر عالم، لا يتصور إلا من حي. **يحققه أن:** الحياة لذات ما لا تعرف في الشاهد إلا[٤] بوجود الأفعال الاختيارية، وعند وجودها يقع التيقن بثبوت الحياة بحيث لا مجال للريب في ذلك، ويعد الشاك فيه متجاهلا، وكما يستدل بالفعل المحكم المتقن على كون الفاعل قادرا عالما، يستدل به على كونه حيا. وتمكن[٥] في فطر العقول امتناع القول بوجود ذلك إلا من حي على ما ذكرنا. وعند بعض أصحابنا كانت الحياة من مدلولات العلم والقدرة، لا من مدلولات الفعل، بل الفعل يدل على علم الفاعل وقدرته، ويستحيل ثبوتهما بدون الحياة إذ الحياة شرط ثبوتهما، ودليل استحالة ثبوتهما بدون الحياة أن الموت والجمادية يضادان العلم والقدرة، إذ

---

(١) والمعاند لا يعلم صحة كلامه ولا فساد كلام خصمه وإنما ينازع لمجرد العناد.
(٢) والمكابرة هي المنازعة في أي مسألة علمية لا لإظهار الصواب بل لإلزام الخصم أو هي مدافعة الحق بعد العلم به ـ التعريفات ص ٢٢٧.
(٣) لوحة ٧٨ و ز.
(٤) لوحة ١١١ و د.
(٥) ز وتمكنا.

العقول السليمة كما تأبى قبول قول من أخبر عن اجتماع الموت والحياة والسواد والبياض والحركة والسكون، تأبى قبول قول من يجوز ثبوت العلم والقدرة للميت، وتعرف امتناع اجتماعهما مع الموت، كما تعرف امتناع اجتماع الحياة والموت ولا[١] تفرق بينهما، فلو جاز ذا لجاز الأول، ولو امتنع الأول[٢] لامتنع هذا لانعدام ما يوجب[٣] التفرقة بين الأمرين في العقول الصحيحة. **يحققه:** أن ذلك لو جاز لجاز أن يكون كل ديباج نفيس، وكل صورة مؤنقة، وكل قصر عالٍ في العالم، كانت حاصلة عن فعل الجمادات والموتى. ولعل كل تصنيف دقيق في فن من العلوم، كان من عمل الجمادات[٤]، ولعل صخور العراق وجبالها وأشجارها، تريد مقاتلة ما يجانسها من ذلك بخراسان[٥] وما رواء النهر[٦]، فتجر العساكر[٧] وتضرب الطبول وتنفخ في البوقات، ويقاتلون مقاتلة عظيمة وتجويز هذا كله هذيان وخروج عن قضية العقول والتحاق بالمتجاهلة.

[قول الصالحي والكرامية في أن الحياة ليست بشرط لبقية الصفات قول باطل]:

وعرف بهذا بطلان قول أبي الحسين الصالحي[٨]: إن الحياة ليست بشرط القدرة والعلم، ويجوز وجودهما في[٩] الموتى والأجسام المواتية[١٠] وكذا السمع والبصر.

---

(١) ز ولم.
(٢) ب ــ د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٣) لوحة ظ ب.
(٤) ٥٢ ظ ط م.
(٥) خراسان إحدى المدن الهامة بدولة إيران.
(٦) ما رواء النهر يطلق على البلاد الواقعة شرق نهر جيحون وكانت تسمى قبل بلاد الهياطلة وهي من أنزه الأقاليم وأخصبها. راجع معجم البلدان لياقوت جـ ٧ من ص ٢٧٠.
(٧) لوحة ١١١ ظ د.
(٨) أبو الحسين الصالحي من المرجئة وأصحابه يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط وزعموا أن الصلاة ليست بعبادة لله وأنه لا عبادة إلا الإيمان به، والإيمان لا يزيد ولا ينقص وكذلك الكفر.
راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص ٢١٤، وطبقات المعتزلة عبد الجبار ص ٢٨١.
(٩) لوحة ٧٨ ظ ز.
(١٠) يقول أبو الحسين الصالحي: إن الله سبحانه قادر أن يجمع بين العلم والقدرة والموت كما جمع بين الحياة والجهل والعجز والكراهة.
ويجوز كون ما ليس بحي عالما قادرا مريدا.
=

وبطلان قول الكرامية حيث يجوزون ذلك كله إلا القدرة فإنها لا تجامع الموت عندهم، فأما ما وراء القدرة فيجوز اجتماعها مع الموت عندهم، وإذا طولبوا بالفرق زعموا أن القدرة هي من جملة الحياة، فأما العلم وما وراء ذلك من الصفات فليست من جملتها. قيل لهم: وبم تنفصلون ممن عكس عليكم فادعى أن العلم والسمع والبصر من جملة الحياة، والقدرة ليست كذلك؟ **ثم نقول لهم:** لو كان الأمر على ما تزعمون لكانت القدرة لا تفارق الحياة ولا يجامعها العجز الذي هو ضد القدرة، وحيث كان الأمر بخلافه دل على بطلان هذه المقالة. **يحققه:** أن القدرة لو كانت من جملة الحياة، لكان ضدها الموت لا العجز، ولو جاز اجتماع العجز والحياة لجاز اجتماع الموت والحياة لأن العجز كما يضاد القدرة يضاد الحياة التي من جملتها القدرة، وحيث لم يكن كذلك دل أن هذا القول باطل[١].

وما يذكره الصالحي من الشبهة أن الأصل أن ما ضاد شيئا ضاد ضده، وما لم يضاد شيئا[٢] لا يضاد ذلك الشيء، فإن السواد لما كان يضاد البياض يضاد ما هو ضد البياض من الحمرة والصفرة والخضرة وغيرها. والحركة لما لم تكن مضادة للحياة لم تكن مضادة للموت. وإذا كان الأصل هذا، ثم رأينا أن العلم والقدرة لا يضادان الحياة فلا يضادان الموت أيضا، وعند ارتفاع المضادة جاز الاجتماع[٣]. كلام باطل متناقض؛ لأن الشيء لو كان يجب أن يضاد ما هو ضد

=

راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ٢ ص ٢٢٠.

وأصول الدين للبغدادي ص ١٠٥.

(١) لوحة ١١٢ و د.

(٢) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ٢ ص ٢٢٠ للتعرف على كلام أبي الحسين الصالحي.

(٣) اتفق العقلاء على أن الله تعالى حي لكنهم اختلفوا في تفسير الحياة فقالت الفلاسفة وأبو الحسين البصري من المعتزلة: (إن الحياة هي عدم امتناع العلم والقدرة يعني فليس هناك إلا الذات المستلزمة لهذا الامتناع).

وقال أهل السنة وباقي المعتزلة: هي صفة يصح لأجلها من الذات أن تعلم وتقدر يعني أنها صفة حقيقية قائمة بالذات مقتضية لصحة العلم والقدرة.

=

ضده لكان ينبغي أن يكون الشيء مضادا لنفسه، لأنه ضد ضده الذي ضاده، والقول بكون الشيء مضادا لنفسه ظاهر الفساد. ويقال له: بم تنفصل عمن يقول: تقرر في أوائل العقول تضاد العلم والموت، حيث تقرر تضاد الحياة والموت؟ ولو جاز لك أن تقول هذا جاز لغيرك أن يقول: إن الحياة ليست بمضادة للموت إذ لو كانت مضادة للموت لضادت ما هو ضد الموت وهو العلم، وإذا لم تضاد ما هو ضد الموت لا تضاد الموت أيضا، وهذا فاسد فكذا الأول؟

ولو[١] قال: أعلم بالضرورة أن الحياة والموت يتضادان. قيل: يعلم خصومك بالضرورة أن العلم والموت يتضادان (كذا: القدرة والموت فانفصل عنهم، ويقال له: استدلالك بجواز اجتماع العلم والحياة)[٢] وكذا القدرة والحياة[٣] على جواز اجتماعهما مع الموت باطل، إذ ليس كل ما يجوز وجوده مع شيء يجوز وجوده مع ضده. فإن العلم بأن الجسم أسود، والإخبار عن ذلك جائز الوجود في حال وجود السواد[٤] وليسا[٥] بجائز في الوجود في حال وجود البياض الذي هو ضد السواد وكذا ما يقوله الصالحي: أن القدرة والعلم لو لم يصح وجودهما في غير الحي لكان الله تعالى، إذا أراد خلق القدرة أو العلم في شيء لما قدر عليه، ما لم يخلق فيه الحياة فيصير عاجزا عنه ويحتاج إلى خلق الحياة أولا، فيصير ذلك كالآلة له[٦]. **وهذا كلام فاسد**، فإن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على خلق الجوهر متعريا عن العرض ولا على خلق العرض إلا في الجوهر، ولا على خلق مماسة في الجسم

=

وتحقيق ما ذكر أن ملزومات الحياة من العلم والقدرة والحكمة ثابتة لله تعالى وتحقق الملزوم بدون تحقيق اللازم محال. فتحقق الملزوم يستلزم تحقيق اللازم.

ودليل آخر: أن الحياة صفة كمال ونقيضها نقص وإن الله تعالى منزه عن النقائص. راجع حاشية زين الدين القاسم الحنفي على المسايرة لابن الهمام ص ٦٢ ــ ٦٣.

(١) لوحة ٧٩ و ز.

(٢) ب ــ د سقط وأضفناها من باقي النسخ للسياق.

(٣) د الإرادة.

(٤) لوحة ١١٢ ظ د.

(٥) لوحة ٥٣ و ط.

(٦) ز وهذا باطل ــ زائدة.

بدون خلق مماسة أخرى في جسم آخر، لاستحالة اجتماع الشيء مع ما يفارقه ومفارقته لما يجامعه وهذا كله محال فكذا الأول. **وكذا يقال:** كما أن الله تعالى لا يستعين بشيء لا يمنعه أيضا شيء، فينبغي أن يقال إنه تعالى لو خلق في محل سكونا لكان قادرا أن يخلق في محل[١] السكون الحركة ويجوز أن يخلق فيصير الجسم متحركا ساكنا في حالة واحدة وكذا في جميع المتضادات، وحيث كان هذا مستحيلا، دل أن الآخر مستحيل، وما هذا سبيله لا يعد منيعا ولا احتجاجا ولا استعانة. والله الموفق.

ثم إن الله تعالى إذا أراد تخليق عرض في محل لا يخلق فيه شيئا من أضداده، كما لو أراد أن يخلق في جسم بياضا لا يخلق فيه شيئا من الألوان المضادة للبياض، وإذا أراد خلق علم لا يخلق فيه الجهل ولا الموت، إذ هما يضادانه، ولا تعري القائم بالذات[٢] عن الموت أو الحياة جميعا فيخلق فيه الحياة فيندفع بها الموت الذي هو ضد للعلم فيخلق فيه العلم عند خلو[٣] المحل[٤] عما يضاد العلم. وكذا في القدرة والسمع والبصر. وإذا عرف هذا فكان العلم والقدرة على هذا المذهب ثابتين بدلالة العالم[٥] والحياة ثابتة بدلالة ما هو مدلول العالم، ولن يندفع بهذا جواز عذاب القبر على ما نبين إذا انتهينا إلى تلك المسألة[٦] - إن شاء الله تعالى - والله الموفق.

---

(١) لوحة ٤٠ و ب.
(٢) لوحة ١١٣ و د.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٧٩ ظ ز.
(٥) ز العلم.
(٦) يقول النسفي في جواز عذاب القبر.
إن الحياة شرط... إلا أن الدلائل السمعية وردت بثبوت عذاب القبر، ثم هو من الممكنات إذ لله تعالى أن يعيد للعبد نوع حياة مقدار ما يتألم ويتلذذ.. ويؤكد هذا الكلام بسؤال سيدنا عمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم: "أويكون معي عقلي"؟ وقول الرسول: "بلى" راجع جواز عذاب القبر.

وإذا عرف أنه تعالى حي عالم قادر سميع بصير. نقول: إنه يجوز أن يوصف بها فنقول: هو حي قادر عالم سميع بصير.

وزعم بعض المنتسبين إلى الفلسفة: كل اسم يجوز إطلاقه على المحدث لا يجوز إطلاقه على أدلة تعالى، لأنه يوجب التشابه. وتبعهم على هذا الرأي الفاسد الباطنية القرامطة[١] – لعنهم الله. وقد مر ما يظهر إبطال هذا القول[٢]. ثم الوصف له بهذه الصفات حقيقة لا مجاز، وزعم الناس[٣] أن الوصف له بهذه الصفات مجاز على إحدى الروايتين عنه[٤]. وقد مر الكلام فيه في فصل نفي التشبيه بحمد الله تعالى. ثم إنه تعالى كان موصوفا بهذه الصفات في الأزل، فكان حيا قادرا عالما سميعا بصيرا. وروي عن جهم بن صفوان[٥] الترمذي أنه كان يقول: إن الله تعالى لم يكن في الأزل عالما حتى خلق لنفسه علما فصار عالما، وفي القدرة عنه روايتان: في رواية قال: إنه كان موصوفا بها في الأزل، وقال في رواية: لم يكن حتى خلق لنفسه قدرة. وحكي عن جماعة من الروافض يقال[٦] لهم الزرارية[٧]،

---

(١) القرامطة: ينسبون إلى رجل من سواد الكوفة يقال له حمدان قرمط، وقد ظهروا في سنة ٢٨١هـ وعظمت شوكتهم واستولوا على بلاد كثيرة، وهم يزعمون أن النبي عليه السلام نص على عليٍّ بن أبي طالب وأن عليا نص على إمامة ابنه، وفي النهاية يزعمون أن محمد بن إسماعيل حي إلى اليوم لم يمت ولا يموت حتى يملك الأرض، وأنه المهدي الذي تقدمت البشارة به. راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص١٠٠، الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٦٦ واعتقادات فرق المسلمين لفخر الدين الرازي ص ٧٩ وتاريخ أبي الفداء جـ ٢ ص ٥٥ ط الأستانة ١٢٨٦ هـ.

(٢) راجع الكلام في إبطال التشبيه وانظر كذلك عدم المماثلة بين علم الله وعلم المخلوق.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) أما الرواية الثانية فيقول: إن الباري عالم قادر حي سميع بصير قديم... فاعل في الحقيقة، والإنسان عالم قادر حي سميع بصير فاعل في المجاز.
راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص ٢٤٠.

(٥) سبق التعريف به.

(٦) لوحة ١١٣ ظ د.

(٧) الزرارية: هم فرقة يزعمون أن الله لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير حتى خلق ذلك لنفسه. راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص١٠٢ والفرق بين الفرق للبغدادي.

وهم أصحاب زرارة بن أعين[١]، أن الله تعالى لم يكن عالما سميعا بصيرا حتى خلق[٢] لنفسه علما وسمعا وبصرا[٣]، وحكي عن جهم أنه كان يقول: لو كان عالما قادرا في الأزل لكان عالما وقادرا بقدرة وعلم، لاستحالة وصف ما لا علم له ولا قدرة بأنه قادر عالم ولا وجه إلى إثبات العلم والقدرة في الأزل، لأنهما يغايران الذات، والقول بقدم غير الله محال. **وهذا فاسد**، لأنه تعالى لو خلق القدرة بالقدرة لكان الكلام في القدرة الثانية على هذا أيضا وكذا في الثالثة والرابعة إلى ما لا يتناهى.[٤] ولو خلقها لا بقدرة فهو محال،لأن إيجاد من لا قدرة له معنىً من المعاني محال، ولو جاز ذا في شيء لجاز في العالم بأسره **وهذا باطل**[٥] ولأن الفاعل لا عن قدرة مضطر والاضطرار ينافي القدم على ما مر. وكذا (لو جاز)[٦] تخليق العلم مع أنه نفسه محكم متقن بلا علم لجاز تخليق جميع العالم، وما فيه من العجائب والبدائع بلا علم وهو محال على ما مر، ولأنه لو خلق العلم قبل القدرة فتخليقه بلا قدرة محال، ولو خلق القدرة قبل العلم فتخليقها مع إحكامها بلا علم محال[٧]. ولأنه إذا كان في الأزل لا يعلم نفسه، ولا العلم ولا القدرة والفعل ولا التخليق، ولا يتصور منه تخليق العلم والقدرة لنفسه، ولأنه لو خلق العلم والقدرة إما أن كان خلقهما في ذاته وهو محال، لأن ذاته ليس بمحل للحوادث، لما في كونه

---

(١) زرارة بن أعين واسمه عبد ربه وكنيته أبو الحسن كان على مذهب الأفطمية القائلين بإمامة عبد الله بن جعفر ثم انتقل إلى مذهب الموسوية ويقال إنه رجع عن التشيع من كتبه: الاستطاعة والجبر. راجع الفرق بين الفرق ص ٧٠، ولسان الميزان لابن حجر جـ ٢ ص ٤٧٣.

(٢) لوحة ٥٣ ظ ط.

(٣) راجع في رأي جهم وزرارة بن أعين. أصول الدين للبغدادي ص ٩٥ حيث يقولان بحدوث علم الله تعالى وأنه لا يعلم الأشياء قبل حدوثها.

(٤) من المعلوم عند علماء الكلام أن التسلسل هو استناد الممكن إلى علة وتلك العلة إلى علة أخرى وهلم جرا إلى غير النهاية والتسلسل باطل لمجموعة من الأمور راجع المواقف للإيجي ص ٩٠ ــ ٩١.

(٥) لوحة ٨٠ و ز.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

(٧) ز سقط.

محل الحوادث دليل حدوثه في نفسه وبقبول الهيولى في[١] الحوادث[٢] عند الدهرية استدللنا على كونها حادثة.

وأما إن كان خلقهما لا[٣] في محل، وهو محال، لاستحالة قيام الصفات بأنفسها، ولو جاز ذا على العلم والقدرة لجاز على الحركة والسكون والسواد والبياض. ولأنهما لو قاما بأنفسهما لم يكونا بكونهما قدرة وعلما له أولى من كونهما قدرة وعلما لغيره.

وأما إن خلقهما في محل آخر. وهو محال، لأنه يوجب أن يكون العالم والقادر المحل الذي قاما به لا الله تعالى كما في تخليقه تعالى الحركة والسكون والسواد والبياض في محل، كان المحل هو المتحرك الساكن[٤] الأسود الأبيض لا الله تعالى الذي خلقها فكذا هذا. ولأنه إما أن خلق في محل آخر قديم، والقول بقديم قائم بالذات سوى الله تعالى محال على ما مر. وإما أن خلقه في محل لما مر، وإما أن (أحدثه الباري جل وعلا، ومحال أحداثه قبل إحداث علمه وقدرته لما أن)[٥] إيجاده بدون القدرة عليه والعلم به محال، وإذا كان القول بإحداثه علمه وقدرته ينقسم إلى هذه الأقسام وهي كلها داخلة في حيز المحال كان محالا في نفسه. ونشرح هذا الكلام بأتم من هذا إذا انتهينا إلى إبطال قول الكرامية ــ إن الله تعالى محل للحوادث ــ وإبطال وقول القدرية[٦] ــ إن كلام الله تعالى محدث ــ إن شاء

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ١١٤ و د.
(٣) د سقط.
(٤) لوحة ٤٠ ظ ب.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) القدرية: فرقة سبقت المعتزلة وكان من رؤسائها الأوائل: معبد الجهني وغيلان الدمشقي. وكانوا يقولون: إن الإنسان حر الإرادة يخلق أفعال نفسه ولهذا لما أخذ المعتزلة هذا الكلام أطلق عليهم اسم القدرية. غير أن المعتزلة يطلقون هذا الاسم على أهل السنة ويقولون: إنه أولى أن يطلق على القائلين بالقدر خيره وشره من الله.
راجع: المعتزلة لجار الله ص ٦ ــ ٧.

الله تعالى — ولأنه تعالى[١] لو كان لم يكن في الأزل عالما قادرا، لكان جاهلا وعاجزا، لأن ارتفاع العلم والقدرة[٢] عمن[٣] يحتمل الاتصاف بهما، لن يكون إلا عن ثبوت ضدهما، وثبوت الجهل والعجز من أمارات المحدث. فإذا كان القديم في الأزل حادثا وهو محال. ولأنه تعالى[٤] ولو لم يكن (في الأزل)[٥] عالما بنفسه[٦]، ولا بالعلم والقدرة. فكيف علم أنه ينبغي له أن يخلق لنفسه علما وقدرة. ولأنه لو كان جاز خلوه عن العلم والقدرة وهما مخلوقان، جاز إفناؤهما فيبقى على ما كان غير عالم ولا قادر، وإذا دخل هذا في حد الجواز دخل البعث بعد الموت، والثواب والعقاب في حد الجواز. ولم يبق شيء من ذلك متيقن الوجود، بل صار ذلك كله مشكوكا فيه، ولا يخفي كفر من هذا قوله. والله الموفق.

[الصفات ليست بأغيار لله تعالى وهو يعلم ذاته وصفاته وما وراء ذلك]:

وشبهته أن القول بقدم غير الله تعالى محال باطلة، لما أن الصفات ليست بأغيار الله تعالى على ما نبين بعد هذا – إن شاء الله تعالى.

فإذا ثبت أنه تعالى كان في الأزل عالما اختلف الناس أنه هل كان عالما بما وراء ذاته. قال كل من أثبت الصانع: إنه كان عالما بذاته وصفاته، وبما وراء ذلك مما يكون وإن كان العالم معدوما بعد، وجوزوا دخول المعدوم تحت العلم. وقال هشام بن الحكم[٧] أحد رؤساء الروافض وهشام بن عمرو[٨] أحد رؤساء المعتزلة: إنه لم يكن عالما بما وراء ذاته إذ كل ذلك كان معدوما، وتعلق العلم بالمعدوم

---

(١) ز يقال.
(٢) لوحة ١١٤ ظ د.
(٣) لوحة ٨٠ ظ ز.
(٤) ز يقال.
(٥) ط سقط.
(٦) ٥٤ و ط.
(٧) سبق التعريف به.
(٨) سبق التعريف به.

محال. وروى أبو الحسين الخياط[١] عن جهم أيضا أنه كان يقول: إن الله تعالى يعلم الشيء في حالة حدوثه، وأحال العلم بالمعدوم. لكن ما روينا من الرواية عنه أثبت فإن مشايخنا كذا رووا عنه ــ وذكر عبد القاهر البغدادي[٢] أن جماعة من المتكلمين حكوا عنه أنه قال: إن الله تعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها بعلم أحدثه قبلها. وهذا نص أنه كان يجوز كون المعدوم معلوما. وتعلق من زعم أن الله تعالى لا يعلم المعدوم، وإنما يعلم ما حدث عنه حدوثه قوله: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾[٣] والابتلاء إنما يكون ليظهر ما لم يكن ظاهرا، وتحصيل علم لم يكن حاصلا بحال من ابتلاه به ــ ولقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾[٤] ولقوله تعالى: ﴿لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾﴾[٥])[٦]﴿لَعَلَّهُ يَزَّكَّىٰ ﴿٣﴾﴾[٧] واستعمال لفظة الترجي ممن كان عالما بالأمر محال. وقد قال تعالى ﴿لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾[٨]، وقال تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ﴿١٢﴾﴾[٩] وغير ذلك من الآيات. وهي تدل كلها على أنه لا يكون عالما بالمعدوم ما لم يوجد.

وعامة المتكلمين قالوا: إن القول بخروج المعدوم من أن يكون معلوما يناقض العقل، ويرد على قواعد الدين بالإبطال. **وبيان ذلك**: أن كون الفعل محكما متقنا يدل على علم فاعله به على ما بينا. وتقررت صحة ذلك في العقول السليمة حتى إن من توقع ممن لا علم له تحصيل صورة[١٠] مؤنقة أو صفة بديعة عجيبة، عد متجاهلا، وشرط ذلك هو العلم به قبل وجوده لا بعد وجوده ليحصله على حسب ما علمه من

---

(١) سبق التعريف به.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) سورة الملك ــ ٦٧ ــ الآية ٢.
(٤) البقرة ــ ٢ ــ الآية ١٤٣.
(٥) لوحة ٨١ و.
(٦) سورة طه ــ ٢٠ ــ الآية ٤٤.
(٧) سورة (عبس) ــ ٨٠ ــ الآية ــ ٣.
(٨) سورة يونس ــ ١٠ ــ الآية ١٤.
(٩) سورة الكهف ــ ١٨ ــ الآية ــ ١٢.
(١٠) لوحة ١١٥ ظ د.

الإتقان والجودة لا على ما يضاده من الوهي والرداءة، فأما بعدما حصل ووجد لا عن علم، فإنه لا يصير بحصول العلم مقتنا محكما ووجود العلم به بعد وجوده مما لا أثر له في[١] إثبات صفة الإحكام والإتقان فيه، فمن لم يجوز العلم بالمعدوم، جعل وجود الأفعال المحكمة والصنائع البديعة لا عن علم لفاعله به وهذا محال. ولأن كل قاصد تحصيل شيء يكون ذلك الشيء ثابتا في[٢] علمه يحصله على حسب علمه به، لولا ذلك لما أمكنه تحصيله. عرف صحة هذا كل من يرجع إلى نفسه معرفة لا يسوغه عقله جحودها وإنكارها. وكذا كل من يفعل فعلا لعاقبة يعد حكيما، ومن يفعل لا لعاقبة حميدة يعد سفيها، ولو لم يكن العلم بالعواقب ثابتا لما اتصف فعل ما بحكمة ولا سفه، ولا فاعل ما بحكيم، وفي شيوع هذا الوصف للأفعال والفاعلين[٣] مما يوجب بطلان قول هذا القائل.

[رأي الماتريدي]:

واحتج الشيخ أبو منصور – رحمه الله – تعالى فقال: إنه تعالى إذ خلق كل الجواهر التي لا تمتحن في مصالح الممتحنين، وخلق كل شيء أريد به البقاء مع خلق ما به بقاؤه علم أنه كان ممن يعلم كيفية كل شيء وحاجته، وما به القوام والمعاش ولا قوة إلا بالله[٤].

ويقال لهؤلاء: إن الله تعالى هل أخبر عما يكون في[٥] المستقبل؟ فإن قالوا: لا. فقد أنكروا ما أخبر الله تعالى الأنبياء المتقدمين عليهم السلام من أنباء نبينا محمد عليه[٦] السلام، وبشارة عيسى عليه السلام به على ما نطق به الكتاب بقوله

---

(١) لوحة ٤١ و ب.
(٢) لوحة ٥٤ ظ ط.
(٣) ز للفاعلين.
(٤) انظر كلام الماتريدي في كتاب التوحيد لوحة ٢٢ ظ.
(٥) لوحة ١١٦ و د.
(٦) لوحة ٨١ ظ ز.

تعالى: ﴿ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ ﴾[١] وما أنبأ الله تعالى في القرآن عن الكائنات من نحو قوله تعالى: ﴿ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾[٤] الآية، وما أخبر الله من أهوال القيامة وسوق أهل الجنة إليها، وسوق أهل النار، وحصول الزفير والشهيق من الكفار، واستغاثتهم وطلبهم العود إلى الدنيا، وعودهم إلى ما كانوا عليه لوردوا إليها، وإنكار الكفار تبليغ الرسل إليهم وشهادة أمتنا للرسل بذلك وقوله: ﴿ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٣﴾ ﴾[٥] وغير ذلك مما يتعذر حصره وتعداده، **وإنكار هذه الآيات كفر صريح.**

وإن قالوا: نعم أخبر الله تعالى بذلك. قيل لهم: أخبر بذلك وهو عالم، أم أخبر وهو بذلك غير عالم؟ فإن قالوا: أخبر بذلك وهو غير عالم ــ قيل: فإذا لا يعرف صحة خبره، ولا يقع للسامعين الثقة بكون ما أخبر على ما أخبر، إذ هذا هو خاصية خبر من أخبر لا عن علم، فلا تقع الثقة بدخول المطيعين الجنة، ودخول الكفرة النار، ولا بحصول الثواب والعقاب، وبتلذذ أهل الجنة في الجنة، وبقائهم فيها[٦] خالدين، وتألم أهل النار وبقائهم فيها خالدين. **وهذا كفر صريح**[٧].

وإن قالوا: أخبر بذلك وهو عالم به. قيل: أكان ما أخبر عنه علم به موجودا أم كان معدوما؟ فإن قالوا: كل ذلك كان موجودا. فقد ادعوا وجود البعث بعد الموت ودخول أهل كل دار إياها للحال، والناس كلهم للحال في الدار الآخرة مثابون معاقبون. وهذه سوفسطائية محضة.

---

(١) سورة الصف ــ ٦١ ــ الآية ٦.
(٢) سورة الفتح ــ ٤٨ ــ الآية ١٦.
(٣) الفتح ــ ٤٨ ــ الآية ٢٧.
(٤) سورة النور ــ ٢٤ ــ الآية ٥٥.
(٥) سورة السجدة ــ ٣٢ ــ الآية ١٣.
(٦) لوحة ١١٦ ظ د.
(٧) د صحيح.

وإن قالوا: كل ذلك كان معدوما. فقد أقروا بكون المعدوم معلوما، وتركوا مذهبهم. وهذا مذهب يفنى العلم به عن الإطالة في رده وإبطاله. والله الموفق. ولا تعلق لهم بما تعلقوا به من الآيات، فإن الابتلاء من الله تعالى ليس ليثبت له[١] به العلم كما في حق من يجوز عليه[٢] الجهل بالعواقب، بل الابتلاء منه تعالى ليظهر ما علم في الأزل على ما علم به. وكذا قوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾[٣] لنعلم كائنا ما قد عُلم أنه يكون ولنعلم موجودا ما قد عُلم أنه يوجد، وكذا قوله: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ﴾[٤] ليظهر ما كنا علمناه على ما علمناه ـــ وقوله تعالى: ﴿لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾[٥] أي ليظهر علمكم على ما كان علم. والله الموفق.

وكلمة "لعل" من الله واجبة[٦]، فكان ذلك إخبارا على القطع لا على الترجي، أو ذكر ذلك لترجية غيره ليفعل ذلك الفعل على رجاء منه أن يحصل المقصود والله أعلم.

ولأرباب التأويل في تأويل هذه الآيات[٧] كلام طويل فمن أراد الزيادة على ما بينا فعليه الرجوع[٨] إلى تصانيفهم[٩]، فأما كتابنا هذا فلا يحتمل الاستقصاء في شرح ذلك. وبالله العصمة.

وإذا ثبت أنه تعالى حي قادر سميع بصير عالم، وكان في الأزل ويكون، لا يزال موصوفا بهذه الصفات فبعد ذلك تأملنا فعرفنا أن الحي يستحيل أن يكون بدون الحياة، وكذا القادر والعالم بدون القدرة والعلم، وما وراء ذلك من الصفات، فعلمنا

---

(١) لوحة ٨٢ و ز.
(٢) ٥٥ و ط.
(٣) سورة البقرة ـــ ٢ ـــ الآية ١٤٣.
(٤) سورة الكهف ـــ ١٨ ـــ الآية ١٢.
(٥) سورة يونس ـــ ١٠ ـــ الآية ١٤.
(٦) ز واجب.
(٧) لوحة ٤١ ظ ب.
(٨) لوحة ١١٧ و د.
(٩) ب مصانيعهم، د مصايفهم والصحيح ما أثبتنا من باقي النسخ.

أن الله تعالى له حياة وهي صفة له قائمة بذاته، وكذا السمع والبصر والعلم والقدرة وهذه الصفات لا يقال لكل صفة منها إنها الذات ولا يقال إنها غير الذات، وكذا كل صفة مع ما وراءها كالعلم لا يقال له إنه غير القدرة ولا إنه عينها.(١)

[رأي المعتزلة في الصفات وشبههم]:

وزعمت المعتزلة: أن الله تعالى لا حياة له ولا قدرة ولا علم ولا سمع ولا بصر. فهو حي لا حياة له عالم لا علم له، وكذا في الصفات كلها(٢). **والذي دعاهم إلى هذا التجاهل شبه منها:**

أن الصفة إذا لم تكن هي الذات لا محالة فهي غير الذات لا محالة. كزيد لما لم يكن عمرًا كان غير عمرو لا محالة، والقول بإثبات الأشياء المتغايرة في الأزل منافٍ للتوحيد. ولهذا سموا أنفسهم أهل التوحيد.

ومنها أن هذه الصات لو كان ثابتة لكانت أزلية. إذ القول بحدوث الصفات للقديم محال، وإذا كانت أزلية كانت قديمة، والقدم هو الوصف الخاص لله تعالى فكان القول(٣) بثبوت الصفات في الأزل قولا بثبوت الآلهة لإثبات معنى الألوهية وهو القدم(٤) للصفات، والقول(٥) بالآلهة مناف للتوحيد.

ومنها أن الصفات لو ثبتت لكانت باقية(٦) ضرورة، لا وجه إلى القول ببقاء كل

---

(١) مسألة صفات الله مدار خلاف بين المتكلمين فالمعتزلة ينكرونها كلها ويقول مثلا أبو علي الجبائي: إنه يستحق هذه الصفات لذاته ويقول العلاف: إنه عالم بعلم هو هو وليس هناك صفات زائدة على الذات. أما الأشاعرة: فيثبتون صفات الذات ويقولون بقدمها وأما صفات الفعل فيقولون بأنها حادثة. والماتريدية يقولون: إن الصفات كلها أزلية سواء أكانت صفات ذات أو صفات فعل ويقولون: إن الصفات لا هي عين الذات ولا غيره.

(٢) راجع رأي المعتزلة في الصفات ـــ شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٨٢ ـــ ٢١٧.

(٣) لوحة ٨٢ ظ ز.

(٤) لوحة ١١٧ ظ د.

(٥) ز والقول سقط.

(٦) ز نافية.

صفة منها ببقاء يقوم بها، لاستحالة قيام الصفة بالصفة، فكانت باقية لذاتها، والقول في الغائب بباق[١] للذات مع أن الباقي في الشاهد عند أصحاب الصفات باق بالبقاء يهدم جميع قواعدهم ويؤدي إلى كون الباري تعالى باقيا بلا بقاء، وذا خلاف قولهم.

ومنها أن ثبوت هذه المعاني في الشاهد، كان لجواز تعري الذات عن الاتصاف بها لولا ذلك لما عرف ثبوتها، فإن المتحرك لو لم يكن ساكنا في بعض الأزمة، والأسود[٢] أبيض، لما عرف كون الحركة والسواد معنيين وراء[٣] الذات. وذا[٤] في الغائب مستحيل.

ولهم شبهه يوردونها على دلائل[٥] أهل الحق نبين ذلك في خلال كلامنا - إن شاء الله تعالى.

[الرد على شبه المعتزلة]:

ولنا من الدلائل السمعية قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾[٦] وقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾[٧]، وقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾[٨] وقوله تعالى: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾[٩] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾[١٠] فالله تعالى أثبت لنفسه العلم والقوة. والمعتزلة يأبون ذلك، فإذًا هم على زعمهم أعلم بالله تعالى من الله تعالى بنفسه، وهذا مما لا يخفى فساده.

---

(١) ز ينافي.
(٢) ب والأسود سقط.
(٣) د فذا.
(٤) ط، ز ــ وكذا.
(٥) لوحة ٥٥ ظ ط.
(٦) سورة البقرة ــ ٢ ــ آية ٢٥٥.
(٧) سورة هود ــ ١١ ــ آية ١٤.
(٨) سورة النساء ــ ٤ ــ آية ١٦٦.
(٩) سورة البقرة ــ ٢ ــ آية ١٦٥.
(١٠) سورة الذاريات ــ ٥١ ــ آية ٥٨.

يحققه: أن القول بأن الله تعالى عالم بما لا علم له به، وقادر على ما لا قدرة له عليه، محال متناقض لا يخفى تناقضه على[1] أغبى خليقة الله تعالى. وكذا لا يختلف على أسماع أهل اللسان قول القائل: الله الثاني. وكذا قوله: الله تعالى ليس بقادر على شيء، وقوله: لا قدرة له على شيء. فإذا على هذا ما ذهبت إليه المعتزلة من جملة الآراء المستشنعة المسترذلة التي يتسارع كل سامع إلى إكفار قائله ونسبته إلى المناقضة، وهذا النوع من الاستدلال يسمى عند أرباب المنطق الاستشهاد بشهادات المعارف[2]. ويعنون بالمعارف العلوم الأولية الثابتة في أصل خلقة كل مميز وجبلته، ولهذا يقولون: إن من تمسك بمثل هذا الرأي ينبغي أن تصور عقيدته للدهماء ليقابلوه بالطعن والاستهزاء، ويسمى هذا الاستدلال عندهم أيضا الاستدلال بالآراء الزائفة.

واستدل الشيخ الإمام أبو منصور – رحمه الله – بذلك الدليل ثم قال في أثناء كلامه ــ: أي قلب يصر على القول بأنه عالم بما لا علم له به يحتمل[3] أن يختاره عاقل فضلا عن أن يصيب غيره؟! ــ ثم نقول: **لأهل الحق في المسألة طرق منها:** طريقة الاستدلال بالاسم الثابت[4] بالنصوص التي لا ريب في ثبوتها، والإجماع الذي لا مخالفة فيه في الأمة وهذه الطريقة أن يقال: إن الله تعالى يسمى حيا قادرا عالما سميعا بصيرا باقيا. ثم التسمية إما أن كانت وضعت لتدل على مطلق الوجود كلفظة الموجود والشيء[5]. وإما أن كانت وضعت لتدل على معنى وراء الوجود. وذلك المعنى إما مائية يمتاز بها النوع من النوع كاسم الفرس والبغل والحمار والآدمي والأسد. فإن لكل مسمى من هذه الأشياء مائية يمتاز بها عن الآخر، من

---

(١) لوحة ١١٨ و د.
(٢) لوحة ٨٣ و ز.
(٣) ز ليحتمل.
(٤) لوحة ٤٢ و ب.
(٥) لوحة ١١٨ ظ د.

صورة مخصوصة، أو خاصية لازمة، **وقد تكون تلك المائية والخاصية منقسمة إلى قسمين:**

أحدهما: يرجع إلى معنى زائد على الذات، **والثاني:** يرجع على الخصوص والعموم. **فتدل التسمية للقسم الأول** أن له معنى وراء مطلق الوجود اختص به فصار لأجله نوعا على حدة كالنطق والاعتداء للآدمي. **والقسم الثاني** أنه موجود خاص لا موجود مطلق، وإما صفة قائمة بالمسمى اشتق منها الاسم كالمتكلم والمريد، والأسود والأبيض، والمتحرك والساكن، فإن كل تسمية منها اشتقت من معنى يعرف عند إطلاق هذا الاسم ثبوت(١) تلك الصفة. ثم إن هذه التسمية على ما عليه وضع الاشتقاق ثابتا، وعند انعدامه يعد كذبا(٢)، إلا إذا نقل عن حقيقته وجعل لقبا للذات أو عَلَمًا له يمتاز به الذات عن أغياره من بين جنسه، فيكون موضوعا للذات لا باعتبار المعنى(٣) بل جعل عَلَمًا له من غير التعرض للمعنى، كما يلقب الأعمى بالبصير، ويمسى العبوس ضحاكا، والضحاك عباسا، ولهذا قال أهل اللغة: إن الأعلام والألقاب لا يقعان على(٤) الحقائق، والفرق بين كون اللفظ علما غير واقع على الحقائق وبين كونه(٥) وصفا للذات واقعا على الحقائق: أن العلم لا يثبت إلا لضرب اصطلاح، ولا يعرفه اسما للذات من لا وقوف له على ذلك الاصطلاح المعني، وإن لم يعرف الاصطلاح، ولا سمع أحدا أطلق عليه هذا الوصف.

[الدليل على ثبوت صفات الله تعالى]:

فإذا عرفت هذه المقدمة جئنا إلى الغرض، وهو إقامة الدليل على ما هو المطلوب من إثبات صفات الله تعالى وإن كان للأسامي أقسام كثيرة غير أن بيان ذلك خارج عما هو غرضنا **فنقول:**

---

(١) لوحة ٥٦ و ط.
(٢) ط كاذبا.
(٣) لوحة ٨٣ ظ ز.
(٤) لوحة ١١٩ و د.
(٥) د سقط.

لا ريب أن هذه الألفاظ من قبيل الألفاظ المشتقة عن المعاني، فإذا أطلقت على الذات يراد بها إثبات ما هو مأخذ الاشتقاق، لا إثبات الذات فحسب كما في اسم المتكلم والمتحرك والساكن وغيرها.

ولو أطلقت هذه الألفاظ ولم يرد بها إثبات المعاني لكانت ألقابا أو أعلاما وجعل ما هو من صفات المدح لقبا لذات ما، وإطلاقه عليه عند عدم المعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق نوع من الهزء والسخرية، كالأعمى يسمى بصيرا، والزنجي يسمى أبيض. ومن جعل إطلاق الأنبياء والمرسلين وعباد الله الصالحين، الأسماء الحسنى والصفات العلى على الخالق على طريق الهزء[1] والسخرية فهو غير عارف بالله تعالى وبرسله عليهم السلام، وكذا كان الله تعالى بأمره[2] عباده بالثناء عليه بهذه الأسماء آمرا بالسخرية، وكفر من جوز[3] هذا ما لا يخفي. **يحققه:** أن هذه الأسامي لو كانت غير[4] مثبتة للمعاني وكانت ألقابا وأعلاما لم يثبت بكل لفظ منها إلا الذات فيثبت بقولنا: حي الذات، وكذا بقولنا: قادر وعالم، فيصير قولنا: إن الله تعالى ذات عالم قادر حي سميع بصير قولا بأنه تعالى ذات ذات ذات ذات ذات ولم يحصل بكل لفظ فائدة سوى ما حصله باللفظة الأولى، وحيث لم يكن كذلك بل[5] ما حصل بكل لفظ للسامع من الفائدة ما لا يحصل بغيره من الألفاظ، علم أن هذه الأسامي ما أطلقت إلا لإثبات ما فيها من المعاني. واعتراض بعض أغبيائهم على هذا ــ بأن حصول فائدة بكل لفظ لا يدل على ثبوت معنى وراء الذات. فإن بقولنا: عرض يحصل من الفائدة ما لا يحصل بقولنا[6]: موجود، وبقولنا: كون،

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ١١٩ ظ د.
(٣) ز وجود.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٨٤ ــ و ز.
(٦) لوحة ٤٢ ــ ظ ب.

يحصل ما لا يحصل بقولنا: لون، وعلى ذلك كل لفظ من هذه[١] الألفاظ لا يدل على معنى وراء الذات ــ اعتراض صدر عن الجهل بالإلزام وبيان ذلك أنا بينا أن هذه الأسامي مشتقة، لو أطلقت ولم يرد بها ذلك لكانت ألقابا وأعلاما متناوله للذات، لا لما هو مأخذ الاشتقاق من المعاني فيصير كتكرير[٢] الذات[٣] وليس كذلك لفهم السامع بل لكل لفظة ما لا يفهم بما سواها من الألفاظ، فدل أنه ما أريد بها اللقب والعلم، إما أريد بها ما هو مأخذ الاشتقاق بكل لفظة. ولم نقل إن حصول فائدة على حدة بكل لفظ يدل على ثبوت معنى وراء الذات في جميع الأسامي، بل ندعي أن فيما نحن فيه لم ننقل هذه الأسامي المشتقة عن المعاني عن حقائقها إلى إرادة مجرد الذات بها بطريق اللقب، والعلم لبقائها دالة على المعاني بدليل حصول الفائدة، فإذا فرضنا من هذا بيان إثبات[٤] هذه الأسامي[٥] على حقائقها، وهي بحقائقها توجب ثبوت المعاني[٦]، فأما فيما وراء ذلك من الأسامي الجارية مجرى الخصوم

---

(١) لوحة ٥٦ ــ ظ ط.

(٢) د التكرير.

(٣) لوحة ١٢٠ و د.

(٤) ز سقط.

(٥) ز سقط.

(٦) وفي هذا يقول البغدادي:

كل ما كان من أسمائه مشتقا من معنى قائم به فذلك المعنى صفة له أزلية كالحي والقادر.. والسميع والبصير.. لأن هذه الأسماء دالة على حياته وقدرته وسمعه وبصره. من ذلك أيضا الودود والحليم والصبور من أسمائه راجع إلى معنى إرادته للإنعام على عبده أو إرادته للعفو عنه. وكل اسم كان مشتقا من صفة له أزلية فذلك الاسم من أسمائه الأزلية. ثم هناك أسماء تدل على أفعاله كالبر تدل على بره بعباده والباسط تدل على بسط الرزق لمن شاء والباعث من أسمائه دليل على بعثه الرسل وعلى بعثه الأموات من اللحود. والثواب يدل على أنه الموفق عباده للتوبة... والساتر والستار دليل على ستره ذنوب من يشاء من عباده وإلى ستره عيوب من شاء منهم. وكذا الكفيل راجع إلى ضمانه أرزاق عباده. والنصير دليل على نصرته لأوليائه على أعدائه.

راجع أصول الدين للبغدادي ص ١٢٢ ــ ١٢٦.

ونخلص من هذا بأن هناك من أسمائه جل وعلا ما يدل على ذاته كشيء وموجود ومنها ما يدل على صفات أزلية كالقادر والعالم ومنها ما يدل على أفعاله كالخالق والباسط ومنها =

والعموم، الموضوعة بعضها لمطلق الوجود، وبعضها لموجود مخصوص فلا تدعي أن حصول الفائدة بكل لفظ يدل على ثبوت معنى وراء الذات، بل نقول هناك زيادة الفائدة بكل لفظ لدلالته على ما وضع له كل لفظ، من إثبات زيادة خصوص في الموجود وفيما نحن فيه زيادة الفائدة أيضا لكل لفظ لدلالته على ما وضع له كل لفظ من إثبات معنى وراء ما وضع له اللفظ الآخر[١] لدلالته عليه. وبالوقف على هذه الجملة يعرف فساد الاعتراض. والله الموفق.

والدليل على أن هذه الأسامي قررت على الحقيقة وكانت دالة على المعاني، وما نقلت[٢] عن الوضع الأصلي إلى جعلها أعلاما دالة على الذات فحسب: أن يبقى اسم من الأسامي لا يفهم نفي الذات ولم يصر القائل بقوله: هو موجود، وليس بعالم مناقضا، كما يصير بقوله: موجود وليس بموجود، ولو كان الاسم اسما لإثبات الذات فحسب لا ينفي بنفيه ما يثبت[٣] بثبوته، فينتفي الذات ــ كما لو قيل ليس بموجود، أو ليس بشيء ــ وحيث الأمر على ما قررنا، دل ذلك على بطلان كلامهم.

[فساد قول العلاف]:

وافترقت المعتزلة في الاعتراض على هذا الكلام فزعم رئيسهم الأعظم أبو الهذيل العلاف[٤] أن قولنا: إن الله تعالى عالم إثبات للعلم. غير أنه يزعم أن علمه: ذاته[٥]. وكذا قوله في قدرته وحياته وسمعه وبصره.

= مايدل على معنيين مثل البديع بمعنى صفات ذات وبمعنى المبدع للشيء صفة فعل ومنها الجبار والجميل... إلخ.

(١) لوحة ٨٤ ظ ز.

(٢) لوحة ١٢٠ ظ د.

(٣) ز سقط.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) يقول القاضي عبد الجبار في الأصول الخمسة ص ١٨٢: عند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادرا، عالما، حيا، موجودا لذاته.. وقال أبو الهذيل: إنه تعالى عالم بعلم هو وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي).
وعلى هذا فإن ما يوجهه النسفي من اعتراضات يلزمهما معا.

وهذا الاعتراض فاسد من وجوه:

أحدها: أن علمه لو كان هو ذاته (لكان ذاته)[١] علما، فيجب أن يعبد علمه[٢].

وقد صرح الكعبي[٣] أن من زعم أن علم الله تعالى يعبد فهو كافر. والآخر أن ذاته لو كان علما لكان يستحيل قيامه بذاته (إذ قيام العلم بذاته يستحيل فزعم بعضهم أن علمه ذاته ولكن ذاته)[٤] ليس بعلم كما يقال: وجه هذا الأمر كذا، فيكون وجه الأمر هو الأمر، والأمر لا يكون وجها. وهذا منهم تصحيح المحال بالمحال، لأن من المحال أن يكون العلم هو الذات، والذات لا يكون علما، والاشتغال بتصحيح المحال فاسد.

ثم نقول: وجه الأمر هو طريقه، وطريقه[٥] ليس بذاته، ولو كان وجهه ذاته، لكان ذاته[٦] وجها، لأن من المحال الممتنع أن يكون وجه الأمر هو الأمر، ولا يكون الأمر وجها. والله الموفق.

والثاني: أن علمه لو كان ذاته وقدرته ذاته لكان علمه قدرته. إذ محال أن يكون علمه ذاته وقدرته ذاته وعلمه غير قدرته، لما فيه من إثبات الذات غيرًا لنفسه ولما فيه من إثبات المتغايرات في الأزل.

يحققه: أن أبا الهذيل ألزم الثنوية[٧] فقال: إن النور والظلمة لو كانا متباينين لذاتيهما ثم امتزجا لذاتيهما، ولم يكن الامتزاج معنى وراء الذات بل هو عين الذات،

---

(١) ز سقط.
(٢) د يعتد عليه.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٥٧ ــ و ط.
(٦) لوحة ١٢١ ــ و د.
(٧) سبق التعريف بها.

وكذا التباين[١] كان عين الذات. يجب أن يكون الامتزاج هو التباين، والتباين هو الامتزاج. وألزم النظام[٢] في زعمه أن طول الشيء هو الشيء وعرضه هو أيضا أن يكون طوله عرضه، وعرضه[٣] طوله، فعلى هذا يلزمه أن يكون علمه تعالى قدرته، وقدرته علمه، وكذا هذا في الحياة والبقاء والسمع والبصر. وإذا لزم هذا، فقد لزم أن يكون الله تعالى عالما بما به يقدر، وقادرا بما به يعلم وهو حال في الشاهد فكذا في الغائب، لوجوب التسوية بين الشاهد والغائب في الممكنات والممتنعات، ولأن العلم لو كان هو القدرة، لكان ما تعلقت به قدرته معلوما، لتعلق ما هو العلم به، وما تعلق به علمه مقدورا لتعلق ما هو القدرة به لاتحاد في المتعلق، (وارتفاع في المتعلق)[٤]، وارتفاع التضاد عن المتعلق به، لتعلق العلم والقدرة بأكثر[٥] الأشياء[٦] في حالة واحدة، من غير استحالة ولا منافاة بين كونه[٧] مقدورا وكونه معلوما، وخروج العلم والقدرة من أن يكون من المعاني الإضافية، ويلزم من هذا أن يكون ذات الله تعالى مقدورا له لكونه معلوما له، أو يخرج من أن يكون معلوما له، لاستحالة كونه مقدورا له. وكلا القولين كفر. وكذا أفعال العباد ينبغي أن تكون مقدورة لله تعالى، لكونها معلومة له أو لا تكون معلومة لخروجها من أن تكون مقدورة له على أصله. فإن قال بالأول فقد ترك مذهبه في خلق الأفعال. وإن قال بالثاني فقد كفر. وإن لم يقل بهما ناقض.

وكثير من أصحابنا من يجعل هذا الكلام ابتداء دليل في المسألة فيقولون لو كان تعالى عالما بنفسه، قادرا بنفسه لكان قادرا بما به يعلم وهو محال. ويقررون على ما مر وبالله العصمة.

---

(١) لوحة ٨٥ ــ و ز.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) لوحة ٤٣ و ب.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) د تأكيد.
(٦) لوحة ١٢١ ظ د.
(٧) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسياق.

والثالث: أن علم الله تعالى لو كان هو الذات، والذات هو الحي، الباقي، القادر، السميع، البصير، الخالق، الباري، المصور، المدبر، لكان العلم هو الموصوف بهذا كله. وكذا القدرة والحياة والبقاء والسمع والبصر. وهذا خروج عن قضية العقول. ولهم اعتراضات[١] على ما أفسدنا به مذهب أبي الهذيل تركنا ذكرها كراهية التطويل، ولأن العلم بدفعها يحصل[٢] عند الوقوف على حل شبهاتهم في مسألة القرآن – إن شاء الله تعالى.

واعترض النظام[٣] وقال: إن قولنا: إن الله تعالى عالم، إثبات للذات ونفي للجهل. وضرار[٤] يقول: هو نفي للجهل. وهذا أيضا فاسد، لأنه إن نقل عن حد الوصف إلى اللقب، فاللقب[٥] أو العلم لا يدلان إلا على الذات وإن بقي[٦] حقيقة فهو موضوع، لإثبات مأخذ الاشتقاق وهو العلم. وإن زعم أن هذا الاسم ما وضع إلا لنفي الجهل، وما وضع لإثبات معنى فهذا منه تجاهل محض، فإن الحركة ثابتة والجهل عنها منتف ولا يقال لها عالمة، فإن سلم أنها ليست بعالمة فقد ناقض وبطل سعيه، وإن ارتكن وسماها عالمة فقد أحال وتجاهل، ويلزمه على هذا أن يكون الجهل عالما، لأن الجهل ثابت والجهل عنه منتف. وكذا كل عرض وجماد في الدنيا، وكذا هذا في القادر والسميع والبصير، فيكون كل جماد وعرض موصوفا بهذه الصفات لثبوت ذواتها وانتفاء أضداد هذه الصفات، كالعجز والصمم والعمى

---

(١) منها ما يذكره القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ أنه تعالى لو كان عالما بعلم لكان لا يخلو إما أن يكون معلوما أو لا يكون معلوما فإن لم يكن معلوما لم يجز اتباعه لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهات. وإن كان معلوما فلا يخلو إما أن يكون موجودا أو معدوما ولا يجوز أن يكون معدوما وإن كان موجودا فلا يخلو إما أن يكون قديما أو محدثا والأقسام كلها باطلة فلم يبق إلا أن يكون عالما لذاته.

(٢) لوحة ٨٥ ظ ز.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) سبق التعريف به. لوحة ١٢٢ و د.

(٥) د واللقب.

(٦) لوحة ٥٧ ظ ط ــ نفي.

(وغير ذلك)[١] عنها فيكون كل عجز قادرا، وكل موت حيا، وكل صمم سميعا، وكل عمى بصير، بل كل شيء منها حيا عالما سميعا بصيرا، لانتفاء أضدادها عنه. وينبغي أن يكون صحيحا على هذا من كل جماد وعرض فعلٌ محكم متقن لكونه حيا قادرا عالما سميعا، فإن سلم هذا فهو تجاهل ومكابرة، وإن منع لزمه أن يقول بامتناع ذلك على الله تعالى، وإن كان حيا قادرا عالما. ثم يقال له: (لما كان ثبوت العلم للباري جل وعلا محالا كثبوت الجهل ثم قلت بأنه عالم، وأردت به نفي الجهل الذي يستحيل ثبوته له)[٢] فهلا قلت إنه جاهل وأردت به[٣] نفي العلم الذي يستحيل ثبوته له)[٤]؟ إذ لا فرق بينهما عندك، لأن استحالة ثبوت العلم لله تعالى كاستحالة ثبوت الجهل عندك فالقول بجواز أحدهما يوجب القول بجواز الآخر، وكذا هذا في الميت والعاجز، والأصم والأعمى. فإن ارتكب هذا كله فقد كفر بإجماع العقلاء، ويلزمه أيضا أن يكون كل جماد وعرض عالما جاهلا، قادرا عاجزا، حيا ميتا سميعا أصم، بصيرا أعمى، (وهذا تجاهل وإن امتنع عن تسمية الله تعالى ميتا عاجزا أصم أعمى)[٥] فقد ناقض أفحش مناقضة ـ ثم يقال له: إن أهل اللغة وضعوا الأسامي (المشتقة من المعاني لإثبات تلك المعاني، لا لنفي أضدادها وكان[٦] انتفاء)[٧] أضدادها ضرورة[٨] ثبوت هذه المعاني لا لأنه مدلول اللفظ، فإذا لم يثبت العلم لا ينتفي الجهل، وإن سمي عالما لما أن انتفاءه بثبوت العلم لا بإطلاق اسم العالم. ألا ترى أن العلم بمعلوم الجهل، وإن سميناه عالما. فدل هذا على أن ما

---

(١) ز سقط.
(٢) د ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ١٢٢ ظ د.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٤٣ ظ ب.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.
(٨) لوحة ٨٦ و ز.

ذهب إليه في غاية الفساد ثم على قول ما زعم ينبغي أن يقال إن الله تعالى أسود أبيض، متحرك ساكن، مجتمع متفرق، حلو حامض. لانتفاء أضداد هذا المعاني التي هي مآخذ الاشتقاق في هذه الأسامي، وليس له أن يقول إنما لا[١] نطلق هذه الأسامي، لأن الشرع ما ورد بهذا[٢]، لأن عندهم تثبت الأسامي بالقياس، ولم[٣] يتبعوا الشرع في ذلك، ولأن هذه الأسامي عندهم موضوعة للنفي دون الإثبات، فكان قوله: هو عالم، وقوله: ليس بجاهل سواء. وأجمع المسلمون على جواز إطلاق ما يوجب نفي ما لا يليق بذاته تعالى وإن لم يرد به الشرع، فيلزم ما ألزمنا فإن التزمه كفر[٤]، وإن منعه ناقض. والله الموفق. واعتراض الجبائي[٥] على هذا الكلام بأن قال: إن قولنا: عالم إثبات لذات موصوف بكونه عالما. وكذا الكعبي[٦] معترض بمثل هذا. إلا أن الجبائي يقول: إنه عالم لنفسه (والكعبي يقول إنه عالم بنفسه)[٧] ولا فرق بين القولين في الحقيقة لأنهما جميعا يقولان: إنه عالم لا لمعنى هو علم. فيقال لهم: أيش[٨] تعنون بقولكم: إن العالم إثبات لذات موصوف بكونه عالما؟ أتعنون أنه ذات مجرد وقد بينا فساده أم أنه ذات مخصوص موصوف بوصف خاص؟ فإن عنيتم هذا، فنقول: هل الوصف الخاص معنى وراء الذات، أم هو راجع إلى الذات؟ فإن قالوا: هو معنى وراء الذات. فقد تركوا مذهبهم وانقادوا للحق. وإن قالوا: هو إثبات معنى غير أن ذلك المعنى راجع إلى عين الذات. فقد

---

(١) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسياق.
(٢) ط بها.
(٣) لوحة ١٢٣ و د.
(٤) لوحة ٥٨ و ط.
(٥) سبق التعريف به.
(٦) سبق التعريف به.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.
(٨) يعني أي شيء تعنون.

رجعوا إلى مذهب أبي الهذيل[١] وقد أبوه وتركوه لوقوفهم[٢] على ما أبطلنا به مذهبه[٣] فإن قالوا: إنكم إذا[٤] قلتم: إن الله تعالى قديم إثبات هو أم نفي؟ فإن قلتم: إنه إثبات. فيقال لكم: إثبات ذات أم إثبات معنى؟ فإن قلتم: إثبات ذات فهو غير مستقيم، لأن قول من يقول ليس بقديم ليس ينفي الذات. وإن قلتم: إنه إثبات معنى. فإن مذهبكم يبطل، لأنكم تقولون: إن علمه قديم، وكذا كل صفة، والصفة لا توصف بما هو صفة معنى فكل عذر لكم في هذا فهو عذرنا في المختلف فيه.

قلنا: إن قدماء أصحابنا يقولون: إن قولنا: قديم إثبات للذات وصفة القدم، كما في العالم، وهؤلاء امتنعوا عن إطلاق اسم القديم على الصفات وإن كانت أزلية. ويقولون: إن الله تعالى قديم بصفاته فاندفع الإلزام عن هؤلاء. ومن أصحابنا من يقول: القديم ما ليس لوجوده ابتداء، فهو اسم للذات باعتبار نفي الابتداء، فيكون الاسم لإثبات الذات ونفي البداية عنه. فإذا قيل: ليس بقديم فقد نفيت نفي البداية فبقيت البداية ثابتة. وهذا الاسم يطرد في كل من انتفت عنه البداية بخلاف ما يقوله النظام في العالم وسائر الصفات، فإن هناك ثبت أن الاسم في الشاهد موضوع لإثبات المعنى لا لنفي المعنى، فكذا لا يطرد الاسم[٥] في كل ثابت انتفى جهله، وها هنا الأمر بخلافه. على أن هؤلاء يفسرون مذهبهم فيقولون: معنى قولنا القديم ما ليس هو بنفي البداية، بل مرادنا من هذا أنه لا يتوهم لوجوده ابتداء إلا وهو موجود قبله حتى لا ينتهي[٦] الوهم (إلى وقت)[٧] إلا وهو موجود قبله، إلى أن يتناهى الوهم ولا يبقى. فإذاً اسم القديم على هذا التفسير، اسم لوجود خاص، وهو وجود غير متناه، بخلاف العالم فإنه اسم لإثبات مأخذ الاشتقاق على ما مر، وهذا فرق ظاهر. ومن أصحابنا من يقول: إن القديم هو المتقدم في الوجود على غيره. فكل ما تقدم

---

(١) لوحة ١٢٣ ظ د ــ وسبق التعريف بالعلاف.
(٢) ز لو فهم.
(٣) ب ــ د ــ مذهبهم والصحيح ما أثبتنا لعود الضمير إلى العلاف.
(٤) لوحة ٨٦ ظ ز.
(٥) لوحة ١٢٤ و د.
(٦) ز لا يتناهى.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.

وجوده وجود غيره، كان هو بمقابلته قديما. ولهذا يقال: هذا بناء[١] قديم، وشيخ قديم، ويقال في المثل السائر: الشر قديم. فكان هذا الاسم من قبيل الأسماء الإضافية[٢] الثابتة[٣] باعتبار مقابلة الغير ــ هذا هو حقيقة اللغة، فإنه مأخوذ من التقدم، وهو متعلق بغيره، ألا ترى أنه يتصف بالمتقابلين جميعا، فيقال[٤]: زيد متقدم على عمرو ومتأخر عن عبد الله كما هو خاصية المتضايقين، فيكون إثباتا لوجوده في وقت لم يوجد فيه ما يضايفه، فيكون من بابا الإضافة، فلا يكون مقتضيا معنى. غير أن الاسم لا يستحق إلا باعتبار ذلك الغير، وبالنفي ينتفي المقابل لا ذاته، كما يقال زيد ليس[٥] بأب، لا يكون هذا نفيا لذاته بل نفيا[٦] لما يقابله الذي لأجله يستحق اسم الأب وهو الابن، وهذا هو حقيقة هذا الاسم لغة، ثم يستعمل فيما هو المتقدم في الوجود على كل محدث، وعلى هذا تسمى الصفات أيضا قدماء، واسم العالم ليس من قبيل هذا الاسم، لكونه من باب الأسامي المأخوذة عن المعاني دون المتضايفات، فمن اعتبر بعض هذه الأسامي بالبعض، ولم يهتد إلى حقيقة كل اسم، وخاصية كل قسم منها، فهو قليل الحظ من المعرفة) بالحقائق. وربما يعترضون أيضا فيقولون: إن صفة العلم عندكم باقية في الغائب أإثبات ذات[٧] هذا أم إثبات معنى؟ ويسوقون الكلام على ما ساقوا في القديم.

والجواب عنه: أن قدماء أصحابنا يمتنعون عن القول بأن شيئا من صفاته

---

(١) لوحة ٤٤ و ب.

(٢) القدم إما إضافي أو زماني أو ذاتي أما الإضافي فهو أن يكون ما مضى من وجوده أكثر مما مضى من وجود غيره كما لوجود الأب بالقياس إلى وجود الابن. وأما الزماني فهو أن لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم. وأما الذاتي فهو أن لا يكون وجوده من الغير.
والحدوث أيضا إضافي وهو أن يكون ما مضى من وجوده أقل مما مضى من وجود غيره، أو زماني وهو أن يكون مسبوقا بالعدم أو ذاتي وهو أن يكون وجوده من الغير.
راجع حاشية زين الدين قاسم الحنفي على المسايرة لابن الهمام ص ٢١ ــ ٢٢.

(٣) لوحة ٥٨ ظ د.

(٤) لوحة ٨٧ و ز.

(٥) لوحة ١٢٤ ظ د.

(٦) د نعتا.

(٧) ب بالهامش وأثبتناها للسياق ــ د سقط.

باق، بل يقولون: إن الله تعالى باق بصفاته. فلا يتوجه عليهم الإلزام. ومنهم من يقول هذا الاسم إثبات للبقاء، غير أن علمه تعالى باق ببقاء قائم بذات الباري. فهؤلاء أيضا قد تقصوا عن عهدة الإلزام. ومنهم من يقول: هو باق ببقاء هو وذاته، فكان علما للذات، بقاء لنفسه، ولا يفسد هذا، وإنما يفسد به مذهب أبي الهذيل، أنه جعل علم الله تعالى، ذات الله تعالى، كما جعل الذات علما، وهذا يتناقض، وهؤلاء أصحابنا لما جعلوا بقاء العلم نفس[١] العلم جعلوا نفس العلم بقاء. وسنكشف عن حقيقة هذا الكلام إذا انتهينا إلى أجوبة شبهات الخصوم – إن شاء الله تعالى. ولا يقال إن الله تعالى وصف القرآن بأنه مجيد وإن لم يكن المجد معنى قائما به، لاستحالة قيام الصفة بالصفة، لأنا نقول: أراد بالمجيد المجد مجازا، لا مجد لمن يمسك به، ولا كلام في الألفاظ المجازية. وفيما نحن فيه الأمر بخلافه. ثم يقال لهم: الموافقة بين ذات الله تعالى، وبين العلوم أكثر، أم الموافقة بين العلم[٢] والجهل؟ فإن قالوا: بين ذاته وبين العلوم أحالوا، لأن العلم والجهل كل واحد منهما عرض مستحيل البقاء، ومفترق إلى محل، وكل واحد منهما في الشاهد من جنس الضمائر، ولا موافقة بين ذات الله تعالى وبين العلم بوجه من الوجوه. ثم لما استحال أن يعلم بالجهل، وتصير الذات به عالمة فلأن يستحيل أن يعلم بذات الله وتصير الذات به عالمة أولى. ولا يقال: إن بين علم الباري وبين علومنا مخالفة، ومع ذلك جاز لكم أن تقولوا: إنه عالم بعلم، كما يعلم المحدث بالعلم، وإن لم يكن بين العلم القديم والعلم المحدث موافقة[٣]، فكذا جاز لنا أن نقول: إنه يعلم بذاته وإن لم يكن[٤] بين ذاته وبين العلم المحدث موافقة. قلنا: قولكم: إن علمه مخالف للعلوم، كما أن ذاته تخالفها مناقضة، لأنه علم فلو خالف العلوم لخالف نفسه. فإن قالوا: هل يخالف

---

(١) لوحة ١٢٥ و د.
(٢) لوحة ٨٧ ظ ز.
(٣) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسياق.
(٤) لوحة ٥٩ و ط.

علمه العلوم المحدثة؟ قلنا: من حيث إنه علم لم لا[١]، لأن حقيقة ما يستحق أن يسمى به علما كانت موجودة في الشاهد والغائب، ولا يجري فيها المخالفة، ولو جرت فيها المخالفة، لم يكن المباين المخالف للعلم فيما صار به علما مستحقا إطلاق اسم العلم عليه. فبطل هذا الإلزام وصح ما ألزمناهم. يدل عليه أنه لو كان عالما لنفسه، وقادرا لنفسه لكان قادرا بما به يعلم) وهو محال فاسد على ما قررنا في إبطال كلام أبي الهذيل. والله الموفق.

[رأى أبي هاشم الجبائي]:

فلما انتهت نوبة رياسة المعتزلة إلى أبي هاشم، ورأى سلفه بذلك دينه وعقله في نصرة مذهب المعتزلة، ولم يبال عن التجاهل، وتصيير نفسه ضحكة للخلق في ترويج ما هم عليه من الباطل في نفي الصفات الذي هو عندهم توحيد، كما لم يبال عن الانسلاخ. عن التوحيد وتصويب الثنوية في مسائل التعديل والتجوير التي هي عندهم العدل، ويسمون أنفسهم أهل عدل وتوحيد لا يوصل إليه إلا بالتجاهل. وعدل لا يوصل إليه إلا بإبطال التوحيد، وتصويب الثنوية، لقليل فخر من تمسك[٢] بها، كثير مثالب[٣] من دان بهما، ظاهر فساد عقيدة من اعتقدهما، ونسأل الله العصمة عن الضلال، والخروج[٤] عن مقتضى العقول وموجب ما يصح من الأصول لعمى يعترينا، وصمم خالطنا[٥] لحب الباطل والميل بهوانا إلى الظلال.

فاعترض على هذا الدليل بأن قال: إن قولنا: عالم في الشاهد والغائب جميعا (إثبات[٦] لحال)[٧] يخالف بها الذات ذاتا ليس بعالم فالعالم عالم بتلك الحال، وكذا

---

(١) لوحة ١٢٥ ظ د.
(٢) لوحة ٤٤ ظ ب.
(٣) المثالب العيوب الواحدة مثلبة بفتح اللام. راجع مختار الصحاح.
(٤) لوحة ٨٨ و ز.
(٥) د يخالفنا.
(٦) لوحة ١٢٦ و د.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.

الحي والقادر، والسميع والبصير ثم تجاهل وقال: تلك الحال ليست هي الذات، ولا غير الذات، ولا معنى وراء الذات، ولا هي موجودة، ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، ولا مذكورة (ولا لا مذكورة)[١] واستدل لتصحيح هذيانه، بأن قال: ليس يخلو قولنا: عالم. من أن يكون رجوعا إلى الذات أو إلى المعنى، فإن كان رجوعا إلى الذات، وجب كونه عالما لكونه ذاتا، ووجب اشتراك الذوات فيه، وإن كان رجوعا إلى المعنى وجب أن يكون عالما لكونه معنى واشتركت فيه المعاني. هكذا حكي هذا التعليل عنه بعض أهل الكلام بهذا اللفظ.

[إبطال كلام أبي هاشم]:

إن هذا النوع من التعليل صادر عن الجهل بشرط صحة الاستقراء. **وبيانه:** أن شرط صحة الاستقراء وتعين بعض الأقسام لتعليق الحكم به أو للحكم بصحته، أن يكون لهذا القسم على غيره من الأقسام مزية وخصوصيته، إما بالإمكان إن كانت الأقسام الأخر ممتنعة بأن يقال: هذا يتنوع إلى كذا وكذا وكذا، فالأول ممتنع أن يدون أو يتعلق به الحكم، وكذا الثاني فتعين الثالث ضرورة، لإمكان ثبوته. أو كونه علة للحكم. وإما بالوجوب بأن يقال: هذا يتنوع إلى كذا وكذا وكذا[٢] ولا وجوب للأول والثاني، والثالث واجب أو واجب أن يكون علة، فأما[٣] إذا استوت الأقسام كلها في الامتناع فتعين البعض للثبوت (أو تعليق)[٤] الحكم به، وإبطال الأقسام الأخر مع مساواتها الأول في المعنى جهل محض. وهو في هذا الكلام أبطل قسمين تصور عنده امتناعهما وعين الثالث، وهو القول بالأحوال من غير بيان إمكانه، بل امتناع ما ذكر من القسمين لو ساعدناه وجرينا معه على طريقة

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ١٢٦ ظ د.
(٣) لوحة ٥٩ ظ ط.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.

المسامحة كان ثابتا بالدليل، وامتناع ما ارتضاه مذهبا لنفسه، وعينه لعقيدته[١] ثابت بالبديهة[٢]، بل هو بمحل لو صح، فلا أصح إذًا من مذاهب المغالطية المتجاهلة من السوفسطائية من إثبات الواسطة بين الوجود والعدم، والسلب والإيجاب كالمذكور ولا مذكور، وغير ذلك.

فتعينه للثبوت مع امتناعه ورد غيره، مع مساواته ما رده تحكم يقابله خصمه بمثله، ويقول: لما ثبت امتناع هذا القسم، أعين قسما آخر سوى ما عينته، وكان خصمه أسعد حالا منه لخروجه عن التجاهل، وإنكار الحقائق والعناد إلى الجهل والغلط، فعلم بما بينا جهله بشريطة الاستقراء. وبالله العصمة. ثم نشتغل ببيان فساد كلامه فنقول له: خذ من خصمك مثل ما أعطيته، والتزم منه مثل ما التزمته فإنه يقابلك ويقول لك: لو لزمني إذا جعلته عالما (لذاته أن أقول باشتراك الذوات أو إذا جعلته)[٣] عالما لمعنى أن تشترك[٤] فيه المعاني. يلزمك إذا جعلته عالما بحال أن تشترك فيه الأحوال، فيصير عالما بالحال التي يصير بها قادرا وأسود بالحال التي يصير بها حيا، ولو قلت: ليست الأحوال متجانسة[٥]. قيل لك: ليست الذوات متجانسة ولا المعاني متجانسة، فيجب بجميعها ما يجب بآحادها. فإن قلت: لا يصير عالما بحال مطلقة، بل بحال يمتاز بها الذات، عن ذات ليس بعالم. يقال لك: لا يكون عالما بمطلق المعنى بل بمعنى هو علم يتبين به المعلوم على ما هو به ويتجلى، وعلى قول سلفك، لا يكون عالما بذات مطلق، بل بذات يمتاز به عن ذات ليس بعالم. ثم يقال لك: هذه الحالة راجعة إلى الذات أم إلى معنى وراء الذات؟ فإن قلت، هي راجعة إلى الذات. فقد التحقت بسلفك، وإن قلت: هي راجعة إلى معنى

---

(١) لوحة ٨٨ ظ ز.
(٢) د بالبداهة.
(٣) ب د سقط وأثبتناه من باقي النسخ للسياق.
(٤) لوحة ١٢٧ و د.
(٥) ز متجاهلة.

وراء الذات، فقد انقدت للحق، ولم يجد لك التجاهل نفعا، وإن قلت: ليس راجعة إلى الذات ولا[١] إلى معنى وراء الذات، فقد أحلت إذ أثبت واسطة بين الذات وبين ما وراء الذات. ثم يقال له: إذا لم يكن الحال مذكورة فكيف ذكرتها؟ وإذا ذكرتها فكيف زعمت أنها ليست (بمذكورة وإذا لم تعلمها كيف علمت أن الذات عالم وهو لا يكون عالما إلا بالحال؟ وإذا لم يعلم الحال كيف علم الذات عالما؟ وإذا علمت كيف زعمت أنها ليست[٢])[٣] بمعلومة؟ ثم يقال: إن في الشاهد كانت الحال عندك من مقتضيات العلم، وكذا في كل صفة، واتصاف الذات بكونه عالم من مقتضيات الحال، فبعد هذا فأنت بين أمرين: إما أن تسوى بين الشاهد والغائب فلا (يثبت الحال)[٤] إلا بإثبات ما يقتضيها وهو العلم كما[٥] لا[٦] يثبت العلم[٧] إلا بإثبات ما يقتضيه وهو[٨] الحال، فيصير موافقا لأهل الحق في إثبات العلم، ولم يقع لك إلى إثبات الحال التي ليست بمعلومة حاجة. وإما إن كنت لا تسوي بين الشاهد والغالب فيثبت الحال بدون ما يقتضيها، **فتصير مناقضا من وجهين: أحدهما**: إنك لم تثبت كونه عالما بدون ما يقتضيه وهو الحال وتثبت الحال، بدون ما يقتضيها وهذه مناقضة. فمن حقك[٩] إذا جوزت ثبوت الحال بدون ما يقتضيها وهو العلم أن تجوز به ثبوت الاتصاف بكونه عالما بدون ما يقتضيه وهو الحال فتلتحق بسلفك ويلزمك جميع[١٠] ما يلزمهم. أو لا يجوز ثبوت الحال بدون ما يقتضيها، كما لا يجوز ثبوت

---

(١) لوحة ٤٥ و ب.
(٢) لوحة ٨٩ و ز.
(٣) ما بين القوسين ورد بهامش ب وأثبتناه مكانه لصحة السياق.
(٤) ز و إلا ثبت الحال.
(٥) لوحة ١٢٧ ظ د.
(٦) ز سقط.
(٧) ط العالم.
(٨) لوحة ٦٠ و ط.
(٩) ز خلقك.
(١٠) د سقط.

الاتصاف بكونه عالما بدون ما يقتضيه وهو الحال فتلتحق بأهل الحق والله الموفق.

والمناقضة الثانية: أنك لم تجوز إثبات الحال التي بها يصير (الذات مريدا في الغائب بدون ما يقتضيها وهو الإرادة وكذا)[١] الحال التي يصير بها متكلما في الغائب بدون الكلام تسويةً بين الشاهد والغائب، فلا يجوز أيضا إثبات الحال التي بها يصير الذات عالما، والحال التي يصير بها قادرا، وكذا في الحال التي يصير بها باقيا سميعا بصيرا، إلا بإثبات ما يقتضيها، وإلا فالفرق، وليس لك إلى الفرق سبيل وجوز أيضا في الغائب الحال التي بها يصير الذات متحركا أو ساكنا، وكذا في جميع الأكوان والألوان والطعوم والروائح، من غير ثبوت ما يقتضيها[٢]، وإلا فافرق. وهذا الكلام يغني سماعه عن الاشتغال برده، ولولا اتباع أكثر معتزلة زماننا رأي هذا الملحد في ضلالاته، وإلا[٣] لما أشبعنا في إفساد هذا الكلام كل هذا الإشباع، لاستغنائنا عن ذلك بشهادة البداءة ببطلانه والتحاق قائله بالمتجاهلة. والله الموفق.

ولنا أيضا طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب **وهي على نوعين: أحدهما:** أنا إذا شاهدنا شيئا يدل على وجودِ غير غائب عن حواسنا كدلالة الدخان على[٤] النار، ودلالة البناء على الباني ــ والثاني: أنا إذا علمنا تعلق شيء بشيء تعلقا لا انفكاك بينهما، ورأينا استحالة إضافة ما يجري منها مجرى الحكم للآخر إلى غيره، ثم يثبت عندنا بالدليل ثبوت أحدهما في الغائب علمنا بثبوت الآخر ضرورة. **مثاله:** أنا لما شاهدنا جسما مضيئا محرقا دائم الحركة، وعلمنا أنه نار ثم ثبت عندنا أن ببغداد نارا بدليل عرفنا أنه جوهر مضيء محرق دائم الحركة. وإذا شاهدنا جسما متحركا، أو أسود، وعلمنا أنه كان متحركا لقيام الحركة به، وأسود لقيام السواد به،

---

(١) ب، د سقط وأثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.
(٢) لوحة ١٢٨ و د.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٨٩ ظ ز.

ثم علمنا بدليل قام أن في الغائب متحركا علمنا أن الحركة كانت قائمة به، وكذا الأسود مع قيام السواد به، وهذا لأن قيام الحركة بالجسم علة لاستحقاقه الاتصاف بكونه متحركا لأن قيام الحركة لا ينفك عن اتصاف المحل بكونه متحركا، إذ لا يتصور قيام حركة[١] بمحل لا يكون المحل متحركا بها، ولا وجود متحرك لقيام للحركة به فوجد الاطراد والانعكاس اللذان هما شرطان في العلل العقلية، ويستحيل إضافة كونه متحركا إلى غير الحركة التي قامت[٢] به، يظهر ذلك عند سبر[٣] الصفات القائمة بالمتحرك، فإنه يتصور وجود كل منها، ولا اتصاف للجسم بكونه متحركا وبهذا يقع الفرق بين وصف العلة الجاري مجرى الحد وبين الخاصية الشاملة للأشخاص والأزمنة جميعا كقوة الضحك في الآدمي، وبهذا عرفنا أن الباري جل وعلا ليس بجسم لأن كون القائم بالذات في الشاهد جسما تعلق بالتركب تعلقا لا انفكاك بينهما، وعرف استحالة إضافة كونه جسما إلى غير التركب بسبر الصفات، فعرفنا أن وجود أحدهما وهو كونه جسما في الغائب يوجب وجود الآخر، وهذا أصل لا وجه[٤] لمن عقل وأنصف ولم يكابر لإنكاره.

وإذا تمهدت هذه القاعدة فبعد هذا نقول: إنا رأينا في الشاهد دوران كونه عالما مع العلم وجودا وعدما، وطردا وعكسا[٥]، ورأينا أن إضافة كونه عالما إلى غير العلم مستحيل، فوجبت التسوية في ذلك بين الشاهد والغائب، فتجويز عالم في

---

(١) لوحة ١٢٨ ظ د.

(٢) لوحة ٦٠ ظ ط.

(٣) السبر: هو التعرف والتأمل كما في المصباح المنير والسبر والتقسيم كلاهما واحد وهو إيراد أوصاف الأصل أي المقيس عليه وإبطال بعضها ليتعين الباقي للعلية أو هو حصر الأوصاف في الأصل وإلغاء البعض ليتعين الباقي للعلية. راجع التعريفات للجرجاني.

(٤) لوحة ٤٥ ظ ب.

(٥) الطرد هو ما يوجب الحكم لوجود العلة وهو التلازم في الثبوت والعكس هو التلازم في الانتفاء بمعنى كلما لم يصدق الحد لم يصدق المحدود. راجع التعريفات ص ١٤١ و ص ١٥٣.

الغائب لا علم له، كتجويز علم لذات لا يكون به عالما، أو كتجويز متحرك في[١] الغائب لا حركة له أو أسود لا سواد له. وقد ساعدتنا المعتزلة على هذه الجملة في مسألة الجسم على المجسمة، ثم[٢] ناقضت في هذه المسألة. وساعدتنا المتجسمة على هذه الجملة في المسألة ثم ناقضت في هذه المسألة. وساعدتنا المتجسمة على هذه الجملة في المسألة ثم ناقضت في مسألة الجسم فينتقض كل كلام للمعتزلة على المجسمة بهذه المسألة، فصاروا مبطلين تلك المسألة على أنفسهم بهذه المسألة، فإنه لما جاز وجود عالم[٣] في الغائب ولا علم له، مع أن تعلق العلم بكون الذات الذي قام به عالما تعلق العلل بالمعلول على ما مر من مراعاة شريطة ذلك، جاز أيضا في الغائب وجود جسم لا تركب له، وإن كان تعلق في الشاهد التركب بالاتصاف بالجسم تعلق العلل بالمعلول. ويتبين بالوقوف على هذه الجملة أن ما ذهبت إليه المعتزلة محال فاسد خارج عن قضية العقول، ولزمهم على هذا الأصل جواز وصف الغائب بكونه جسما ومتحركا وساكنا وأبيض وأسود، وغير ذلك من الصفات الذميمة. ثم من كان بصيرا بصفة الجدل، لطيف التجوز عن خدع المغالطين لا يورد عليه معتزلي شيئا ولا ينقضي عن إلزام إلا ويمكنه إبطال ذلك عليه بفصل الجسم. ولا يأتي مجسم بشبهة ولا يعترض على حجة إلا ويمكن مناقضته في ذلك بفصل الصفات، لأن كلا الفريقين ناقض.

ولابن الراوندي[٤] سماه كتاب علل هشام صحح فيه قول هشام بالتجسيم[٥] أبطل فيه كل كلام للمعتزلة بمسألة الصفات. ثم من وقف على هذه الجملة أمكنه دفع كل كلام للمعتزلة على هذه الطريقة بأهون[٦] سعي[٧].

---

(١) لوحة ٩٠ و ز.
(٢) لوحة ١٢٩ و د.
(٣) د سقط.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) سبق أن بينا أن هشاما بن الحكم قال بأن الباري جسم.
(٦) لوحة ١٢٩ ظ د.
(٧) د يسعى.

[شبه أخرى للمعتزلة والرد عليها]:

فمن أسئلتهم أنهم يقولون: كل موجود في الشاهد محدث، وكل محدث موجود، ومع ذلك الغائب موجود وليس بمحدث. وعين هذا الكلام يتوجه عليهم للمجسمة فما انفصلوا به في تلك المسألة فهو انفصالنا في هذه المسألة. ثم نقول لهم: هذه مغالطة فإن كونه محدثا لا يدور مع كونه[1] موجودا، فإن المحدث حقيقة ما يتعلق به الإحداث وهو يتعلق به في أول[2] حالة الوجود لا في حالة البقاء، لاستحالة إحداث الموجود، فإذا هو في حالة[3] البقاء موجود[4] وليس بمحدث إلا باعتبار إبقاء اسم ما كان لا[5] على الحقيقة. والثاني أنه ما كان محدثا (لأنه موجود بل لوجود الابتداء)[6] لوجوده فلم يستحل إضافة كونه محدثا إلى غير الوجود، وفيما نحن فيه الأمر بخلافه في الوجهين جميعا.

ومنها قولهم: إن لا قائم بالذات في الشاهد إلا الجوهر، ولا جوهر إلا قائم بالذات، والباري قائم بالذات. فإن تمسكتم بطريقتكم لزمكم وصفه بالجوهر، والتحقتم بالنصارى، وإن لم تسموه جوهرا فقد ناقضتم. فيقال لهم: بم تنفصلون عن المجسمة إذ أوردوا عليكم هذا؟ ثم نقول: لا يستحيل إضافة كونه جوهرا إلى غير القيام بالذات فإنه كان جوهرا لكونه أصلا يتركب منه الأجسام، وهذا لا يتعدى إلى الغائب، فلا يتعدى كونه جوهرا.

ومنها أنهم يقولون: لا جوهر في الشاهد إلا وهو مستغن عن المحل إلا وهو جوهر، والباري مستغن وليس كذلك بجوهر. وهذا يتوجه عليهم من المجسمة، ثم نقول:

---

(١) لوحة ٦١ و ط.
(٢) ز الأول.
(٣) لوحة ٩٠ ظ ز.
(٤) ز ــ لا في حالة الموجود ــ زائدة.
(٥) ط ز سقط.
(٦) ز لأنه موجود لا ابتداء.

ما كان جوهرا لاستغنائه[١] عن المحل بل لكونه أصلا يتركب منه الأجسام فلم يستحل إضافة كونه جوهرا إلى غير الاستغناء عن المحل، وفيما نحن فيه الأمر بخلافه.

ومنها قولهم: كل قابل للصفة جوهر، وكل جوهر قابل للصفة، فلو أثبتنا الصفة للغائب لكان جوهرا فعين هذا الدليل الذي ترومون به صحة مذهبكم يوجب بطلانه. **والجواب عنه**: أنه ما كان جوهرا لقبوله الصفة بل لكونه أصلا لتركب الأجسام فلم يستحل إضافة كونه جوهرا إلى غير قبول الصفات. **ومنها قولهم**: إن لا صفة في الشاهد إلا وهو عرض ولا عرض إلا وهو صفة، فإن تمسكتم بدليلكم لزمكم كون صفات الله أعراضا، وأنتم تأبون هذا، بل هو قول بعض الكرامية، وإن منعتم كونها أعراضا أبطلتم دليلكم. **والجواب**[٢] **عنه**: أن الصفة في الشاهد ما كانت صفة لأنها عرض، بل لأنها توجب تمييزا لذات الموصوف بها عن ذات لا توصف بها، والعرض ما كان عرضا لأنه صفة بل لأنه مما يعرض الجوهر ولا يدوم، ولهذا سمي ما لا دوام له من الأعيان عرضا تشبيها بالأعراض على ما مر في باب تحديد[٣] الأعراض في أول الكتاب. وجميع ما يموّه المعتزلة على الضعفة يخرج على هذا الأصل، من نحو قولهم: لو كان لله تعالى علم لكان مستحيل البقاء، ولكان عرضا ولكان من جنس الضمائر والاعتقادات، ولكان ضروريا أو مكتسبا، ولا يعقل علم يخرج[٤] عن هذه المعاني. فإنا نقول: العلم ما كان علما لأنه مستحيل البقاء لمشاركة[٥] الجهل وجميع الأعراض إياه فيه، وليست بعلم، ولا لأنه عرض لهذا أيضا[٦]، ولا لكونه من جنس الضمائر والعقائد، فإن الجهل والظن والشك

(١) لوحة ١٣٠ و د.
(٢) لوحة ٤٦ و ب.
(٣) لوحة ٩١ و ز.
(٤) ب ط ز بخروج والصحيح ما أثبتنا من د.
(٥) لوحة ١٣٠ ظ د.
(٦) ط ز سقط.

يشاركه، المرتعش ضرورة وليست بعلم، وكذا حركات العروق النابضة ولا لكونه مكتسبا، لأن الحركات الاختيارية[١]، والسكون الإرادي كلها مكتسبة وليست بعلم، والعلم الحاصل بالحواس الخمس والبداءة ليست بمكتسبة وهي علوم. وجميع ما يورد من هذا القبيل يدفع على هذا السبيل، والله ولي التوفيق.

فإن قالوا: ما قدمتم من المقدمة، مقدمة صادقة، وما مهدتموه من القاعدة قاعدة مسلمة. غير أن دعوى عدم الانفكاك في الشاهد دعوى ممنوعة فإنا لا نسلم[٢] أن الاتصاف[٣] بكونه عالما، لا ينفك عن قيام الصفة بالذات بل لا يجتمعان في الشاهد أبدا، فإن العلم قيامه بالقلب ولا يوصف هو بكونه عالما والعالم جميع البدن ولا علم في أكثر البدن بل العلم في جزء منه دون سائره، فما ذكرتم من الدليل صحيح، غير أنه لا وجود له في المتنازع فيه، **وأكثر الغلط يثبت من أمرين أحدهما:** جعل[٤] ما ليس بدليل دليلا، وإن وجد في المتنازع فيه. والآخر: ادعاء[٥] وجود ما هو الدليل حقيقة في محل لا وجود له فيه، فكان من حق المجادل أن يعرف العناية إلى التمييز بين ما هو دليل، وبين ما ليس بدليل، ثم إلى وجوده في المتنازع فيه لو[٦] كان دليلا، ولا وجود ها هنا لهذا الدليل.

قيل لهم: لا شك أن العالم اسم مأخوذ من المعنى على ما تقدم يدل عليه أن العلم لو انعدم عن القلب لا يوصف الذات بكونه عالما، وإذا حصل في القلب يوصف به. ونحن لم نشترط للاتصاف قيام العلم به بل شرطنا أن يكون للعلم

---

(١) لوحة ٦١ ظ ط.
(٢) ب د لا ثم ــ ط ز لا ثم ــ وأحسب أن الصحيح هو ما أثبتناه للسياق.
(٣) د سقط.
(٤) ز جلل.
(٥) ز ادعاء في.
(٦) لوحة ١٣١ و د.

وللعالم علم، فإذًا العالم[١] من له العلم لا من قام به العلم، فإذا قام العلم ببعضه كان العلم لكل الذات، فإذًا كل الذات له العلم فكان عالما، وقيام الصفة بالذات لا يشترط للاتصاف لأن الشرط هو القيام بل ليكون الوصف له إذ لو قام في محل آخر أو لا في محل لم يكن الوصف له، ولهذا أبينا أن يكون الباري جل وعلا مريدا بإرادة حادثة لا في محل كما ذهب إليه الجبائي وابنه، لأن الإرادة لا تكون له لانعدام دليل الاختصاص، فأما إذا قام العلم بالبعض كان علما لهذا الذات، لأن جميع الذات كان إنسانا واحدا، وعده شيئا واحدا، بجعل الله تعالى كذلك، فوصف كل الذات بكونه عالما لأن له العلم، ولهذا تسمى الذات في الأسماء الإضافية كالأب والابن والزوج والزوجة باعتبار ما ليس بقائم بذاته، فإن الابن ليس بقائم بذات الأب الذي يسمى لأجله أبا، ولكن لما ثبت له دليل الاختصاص سمي به، فكذا في هذه الأسماء، فإذا لا انفكاك للعلم عن العالم ولا للعالم عن العلم، ولا علم إلا لعالم ولا عالم بدون العلم. والمعتزلة يثبتون العالم[٢] بدون العلم أصلا، وإلى هذا الجواب ذهب كثير من متكلمي أصحابنا، ويقولون: إن نفع العلم ونقيضه الجهل راجع إلى كل الذات، وكذا القدرة والعجز، والسمع والصمم، والبصر والعمى، وكذا البطش والمشي، والدليل عليه أن محال هذه المعاني جعلت ملحقة بالآلات لكل البدن، وجعل الموصوف بها كل البدن، فيقال: نظرت ببصري، وسمعت بأذني، ومشيت إلي[٣] فلان بقدمي، وكتبت الخط بيدي وهذا جواب واضح. وكثير من متأخري أصحاب الصفات يقولون: إن العلم في الحقيقة صفة الجزء الذي قام به، وكذا الكلام في القدرة والسمع والبصر فذلك الجزء هو العالم لا ما سواه من البدن، وكذا في جميع الصفات وما يقال[٤]: فلان عالم معناه عالم القلب إلا أن ذكر القلب أسقط لوضوح

---

(١) لوحة ٩١ ظ ز.
(٢) لوحة ١٣١ ظ د.
(٣) لوحة ٦٢ و ظ.
(٤) لوحة ٤٦ ظ ب.

المعنى طلبا للتخفيف كما هو دأب أهل اللسان حتى إن الصفة لو كانت تقوم ببعض الأعضاء ولسائر الأعضاء في كونها صالحة لقبول تلك الصفة مشاركة، وإمكان القبول[١] لكل متحقق لابد من ذكر المحل لانعدام دلالة التعين لدى الازدحام، فيقال: فلان[٢] عظيم الرأس أو عظيم البطن أو واسع الفم وعريض الجبهة، وكذا يقال: فلان (واسع الصدر)[٣] نافذ البصيرة، صائب الرأي، ماض العزيمة، قوي الصريمة، شديد الشكيمة، فكان الاعتراض على رأي من يجيب بهذا الجواب في غاية الوهاء. والله الموفق والمعين.

[المفعول يدل على الفاعل والإحكام يدل على العلم]:

ولنا أيضا طريقة دلالة[٤] المحدثات على الصفات، وهي أن[٥] المفعول كما دل على الفاعل، فمطلقه يدل على القدرة وكونه محكما متقنا يدل على العلم. فإن كل من رأى المفعول محكما متقنا استدل بكونه مفعولا على قدرة فاعله عليه، وبكونه محكما على علم فاعله به حتى إن من زعم أن ديباجا منقشا أو دارا فاخرة فيها نقوش وتصاوير، وهي مبنية على غاية الإحكام والإتقان. عاجز عنها، استجهل ونسب إما إلى الحماقة وإما إلى العناد والمكابرة. كما أن من زعم أن ذلك كله حصل بنفسه من غير ناسج ولا بأن نسب إلى ذلك. **ثم بعد هذه المقدمة كانت المعتزلة بين أمور ثلاثة**: فإما أن يسووا بين الشاهد والغائب في كل ذلك، ويقولون بأن قدرة الصانع ثابتة بدلالة المفعول، وعلمه ثابت بدلالة إحكام المفعول وإتقانه، كما أن ذاته ثابت بدلالة المفعولات عليه كما في الشاهد، وفي هذا ترك مذهبهم، لكنه انقياد للحق وإذعان للدليل، واعتراف بثبوت المدلول عند قيام دليل ثبوته،

(١) لوحة ٩٢ و ز.
(٢) ز سقط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ١٣٢ و د.
(٥) د سقط.

والتسوية بين الغائب والشاهد عند وجود التسوية. **وإما** أن يفرقوا بين الشاهد والغائب في كل ذلك ويقولوا بأن المفعول وإن دل على وجود الفاعل وقدرته وإحكامه وإن دل على علمه في الشاهد، ففي الغائب لا يدل على[١] شيء، لا على وجود الفاعل ولا على قدرته وعلمه فينكرون الصانع وقدرته وعلمه، فيلزمهم إنكار الصانع، وإن وجد دليل وجوده، كما أنكروا قدرته وعلمه، وإن وجد دليل وجودهما **وإما** أن يسووا بين الشاهد والغائب في حق دلالة[٢] المفعول على الفاعل، ويقروا بثبوت الصانع، ويفرقوا بين الشاهد والغائب في حق دلالته على القدرة والعلم ويقولوا: وإن كان ذلك دليلا عليهما في الشاهد وليس بدليل عليهما في الغائب **فيصيروا مناقضين من وجهين: ــ أحدهما** بالتفرقة بين الدلالة على[٣] الذات والدلالة على الصفات (والآخر بالتفرقة)[٤] بين الشاهد والغائب في الدلالة على الصفات. ومتعلقنا في ذلك الاستدلال بالشاهد ووجود التسوية بينه وبين الغائب والاستدلال بالانقياد للدلالة على الذات والقول به. والله الموفق.

واعتراض[٥] أبي الهذيل على هذه الطريقة الجواب عنه على ما مر.

فأما الجبائي ومن تابعه من البصريين فإنهم يقولون: المفعول إذا كان محكما يدل على الشاهد والغائب جميعا على ما كان فاعله عالما قادرا، وفي الشاهد كان الفاعل عالما قادرا بالعلم والقدرة، فكان الفعل المحكم المتقن دليلا عليهما، وفي الغائب كان عالما قادرا لذاته، فكان ذلك دليلا على ذاته[٦]. والكعبي ومن تابعه من

---

(١) لوحة ١٣٢ ظ د.
(٢) لوحة ٩٢ ظ ز.
(٣) لوحة ٦٢ ظ ط.
(٤) ز ما بين القوسين ورد بالهامش.
(٥) يذكر الأسفراييني من فضائح العلاف: القول بأن علم الله هو هو وقدرته هي هو ورد قائلا: لو كان كما قاله، لم يكن عالما ولا قادرا ولكان علمه قدرته وقدرته علمه وكان لا يتحقق الفرق بينهما.
راجع التبصير في الدين ص ٤٢.
(٦) انظر كلام أبي علي الجبائي بشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٨٢.

البغداديين يقولون: الفعل المحكم المتقن يدل على أن فاعله عالم قادر فحسب[١]، ثم ننظر بعد ذلك فإن كان الفاعل يجوز عليه الجهل والعجز علم أنه عالم بعلم قادر بقدرة، وإذا استحال عليه الجهل والعجز وجميع أضداد العلم والقدرة كان عالما بنفسه (قادرا بنفسه)[٢].

وأبو هاشم[٣] ومن تابعه يقولون: إن دلالة الفعل على أن الفاعل عالم قادر دلالة على أن له حالا لكونه عليها كان قادرا، وأن له حالا لكونه عليها كان عالما، وأنه بهاتين الحالتين فارق ما ليس بعالم ولا قادر. فنقول - وبالله التوفيق.

إن الجبائي بقوله إن الفعل المحكم المتقن يدل على ما كان له فاعل عالم قادر، سلم أنه في الشاهد دليل على العلم والقدرة، وسلم أن ما هو دليل العالم القادر دليل العلم والقدرة، وقد وجد في الغائب ما هو دليل العالم القادر، وكان ما هو دليل العلم[٤] والقدرة موجودا فيدل عليهما أيضا كما دل على العالم القادر على أنه لا حاجة بنا إلى إثبات كون دليل العلم، بل بنا حاجة إلى إثبات ما هو دليل[٥] العلم والقدرة وهو المفعول المحكم المتقن وقد سلم وجوده، فالقول معه بعدم المدلول مناقضة وفتح أوسع باب للمبطلة في نفي الصانع مع وجود دليل ثبوته ثم لا ينفصل هو ممن يعكس عليه، فيقول: هو في الغائب دليل كون الفاعل عالما قادرا (ودليل ثبوت قدرته وعلمه، وفي الشاهد دليل كونه عالما قادرا)[٦] لا دليل علمه وقدرته. أو يقول: هو في الغائب دليل ثبوت علمه لا[٧] دليل كونه عالما بل هو الأولى، فإن

---

(١) لوحة ١٣٣ و د.
(٢) ب د ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.
(٣) انظر قول أبي هاشم الجبائي ــ التبصير في الدين للأسفرائيني ص ٥٣.
(٤) لوحة ٤٧ و ب.
(٥) لوحة ٩٣ و ز.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) لوحة ١٣٣ ظ د.

الإحكام دليل ثبوت العلم، ثم كان العلم بالعالم من ضرورة انتفاء[١] ثبوت العلم بالعلم، لاستحالة قيامه بذاته.

ويقال للكعبي: ماذا تزعم؟ أتزعم[٢] أن الفعل المحكم دليل على الذات فحسب، أم على ذات موصوف بصفة؟ فإن قلت: هو دليل (على الذات)[٣] فحسب. فهو فاسد، لأن مطلق وجود الشيء لا يدل على صحة كونه فاعلا، فإن الجمادات والأعراض موجودة وليست بفاعلة ولا بصالحة لحصول الفعل منها. وإن قلت: إنه دليل على ذات موصوف بصفة. قيل: هذه الصفة راجعة إلى الذات أم إلى معنى وراء الذات؟ فإن قلت: راجعة إلى عين[٤] الذات عاد الكلام الأول، وصار دالا على مطلق الذات، وقد أبطلناه. وإن كان راجعا إلى معنى وراء الذات فقد ثبت[٥] ما قلنا وبطل سمعه، وإذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغائب لأن مدلول الدليل لا يختلف في الشاهد والغائب.

ويقال لأبي هاشم: إن قولك: إن الفعل المحكم دلالة على أن الفاعل له حال لكونه عليها كان قادرا. إقرار منك بثبوت القدرة وكذا العلم، لأن الفعل إذا دل على تلك الحال وهي في الشاهد من مقتضيات العلم فلا يمكن ثبوتها في الشاهد إلا بالعلم فكذا في الغائب تسوية بين الشاهد والغائب في تعلق المتلازمات بعضها بعض فصار المحكم المتقن دليل[٦] الحال، والحال دليل العلوم. ثم يقال له: إذا كان الفعل المحكم المتقن دليل حال لكون الفاعل عليها كان عالما، وكانت الحال مدلولا عليها من جهة الفعل المحكم المتقن، فهل الحال معلومة أم لا؟ فإن قلت: إنها معلومة فقد

---

(١) ز سقط.
(٢) ز سقط.
(٣) ط ز سقط.
(٤) ز غير.
(٥) لوحة ٦٣ و ط.
(٦) لوحة ١٣٤ و د.

تركت مذهبك، وإن قلت إنها ليست[١] بمعلومة فقد هذيت، فإن الحال لما كانت مدلولا عليها، وقد ظهر ما هو دليل عليها لابد من أن تصير معلومة، ولو جاز أن لا يصير المدلول معلوما مع المعرفة بالدليل، لجاز أن لا يصير ذات الفاعل معلوما مع وجود الدليل، والعلم بالله تعالى استدلالي، فإذًا لم يكن أبو هاشم عالما بالله تعالى. ولأن الدليل ما يوجد منه الدلالة لو استدل المستدل ثم يقال له: هل دل الفعل المحكم على الحال أم لا؟ فإن قال: لا، فقد أقر أنه ليس بدليل، فدعواه أنه دليل الحال ضرب من المحال. وإن قال: دل. قيل له: إذا وجدت الدلالة واستدل المستدل واستوفى شرائط الاستدلال، كيف لم يصر المدلول معلوما؟ ويقال له: إذا كان الفعل المحكم المتقن يدل على الحال والحال لم (تصر معلومة كيف عرفت أن الفاعل عالم وكونه عالما من مقتضيات الحال والعلم بالمقتضى يثبت بثبوت العلم بالمقتضى.. ثم يقال له: إذا كان الفعل المحكم المتقن يدل على الحال فالحال راجعة إلى عين الذات أم إلى معنى وراء الذات؟ فإن[٢] قلت: إنها راجعة إلى عين الذات فقد التحقت بأبيك، وقد أبطلنا ذلك، وإن قلت: هي معنى وراء الذات، فقد أقررت بما منه هربت غير[٣] أنك أخطأت في تسمية ذلك حالا: وبالله التوفيق. واعترض أصحاب الكعبي على هذا الدليل، وقالوا: إن العلم بكون الفاعل عالما ضروري ثابت بالبديهة، فحكمنا به في الشاهد والغائب. فأما العلم بثبوت العلم له في الشاهد مكتسب لأن العلم بالأعراض الغائبة عن الحواس لن يكون إلا بطريق الاستدلال والاكتساب، والعلم الثابت بالبديهة غير الثابت بالاستدلال. فقلنا: يكون الفاعل عالما في الشاهد والغائب جميعا، لانعدام الموجب للتفرقة بينهما، فأما دليل ثبوت العلم[٤] في الشاهد وهو جواز كونه جاهلا غير عالم فمنعدم في الغائب، إذ التعدية من الشاهد إلى

---

(١) لوحة ٩٣ ظ ز.
(٢) لوحة ١٣٤ ظ د.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ٦٣ ظ ط.

الغائب تجب عند قيام دليل التعدية، ووجود[١] المعنى الموجب[٢] للتسوية ولم يوجد.
وعامة المعتزلة يسلمون أن العلم بكون الفاعل عالما[٣] مكتسب كالعلم بثبوت العلم للفاعل غير أن الدلالة التي تدل على كونه عالما في الشاهد، غير الدلالة على ثبوت العلم، بدليل أن العلم بأحدهما ينفك عن الآخر، ولو كانت هذه الدلالة عين تلك الدلالة لما تصور الانفكاك بينهما، لأن الشيء الواحد لا يتصور أن يدل على مدلول له ولا يدل على المدلول الآخر، إذ[٤] هو يدل على الأمرين بوجوده وقد وجد، وإذا كان كذلك فكانت الدلالة على كون الفاعل عالما موجودة في الشاهد والغائب جميعا، فحكم بكونه عالما. فأما الدليل على ثبوت العلم له فموجود في الشاهد دون الغائب وهو ما ذكرنا من جواز كونه غير عالم ففرقنا بينهما. ودليل جواز الانفكاك بين الدليلين أن نفاة الأعراض يعلمون كون الفاعل عالما ولا يعلمون ثبوت العلم له، فيقال لأصحاب الكعبي: إن دعوى كون العلم بكون الفاعل عالما من باب البديهيات دعوى ممنوعة بل هي من جملة المستحيلات، فإن العلم بكونه عالما منبئ على العلم بكونه فاعلا، والعلم بالفاعل بدلالة الفعل المحكم على مكتسب بمساعدة الكعبي إيانا إذ المعارف ليست بضرورية، وإذا كان العالم بثبوت الفاعل للمفعول مكتسبا، كيف يكون العلم بما هو مبني عليه ضروريا بديهيا (فإن من زعم)[٥] أن العلم المبني على العلم المكتسب ضروري — وإن كان لا يتوصل إليه إلا بالتوصل إلى الأول، ولن يتوصل إلى الأول إلا بالاستدلال وصار هو بهذه الواسطة مستحيل الحصول إلا بالاكتساب والاستدلال — كان متحامقا، وهذا لأنه جعل المعرفة لمن عاين المفعول المحكم المتقن بكون فاعله عالما قادرا ثابتة بطريق الضرورة حال ما

---

(١) لوحة ٤٧ ظ ب.
(٢) لوحة ٩٤ و ز.
(٣) ز لما لما.
(٤) لوحة ١٣٥ و د.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

عاين قبل حصول الاستدلال[١] الذي يحصل له به المعرفة بالفاعل، ثم زعم أن من المحال ثبوت المعرفة الضرورية قبل هذا الاستدلال، وهذا[٢] هو التناقض الظاهر الذي يستنكف عن ركوب مثله من لم يخل[٣] من هذا العلم بطائل. والله الموفق.

ثم يقال لهم: إن كثيرا من[٤] أهل الطبائع يجوزون الفعل المحكم من الطبائع، وإن المنجمين منهم من يجوز ذلك من الكواكب، والمعتزلة يجوزون حصول الأفعال المحكمة على طريق التولد عن الميت والنائم والساهي وثمامة بن الأشرس[٥] يجعل المتولدات أفعالا لا فاعل لها[٦]. وهؤلاء كلهم من أرباب العقول السليمة وأرباب العقول السليمة، لا يختلفون في البديهيات، فدل أن دعوتهم كون العلم بأن الفاعل عالم بديهيا باطلة مجحودة. والله الموفق.

ويقال لهم: ما أنكرتم من أن يعكس عليهم فيقال: العلم بأن الفعل المحكم يوجب العلم الضروري بوجود علم فاعله ولا يوجب وجود فاعله عالما[٧] إلا[٨] بالاستدلال، لما علم أن قيام العلم بذاته من غير ذات يقوم به محال ويقال له: إن كان العلم بثبوت الأعراض استدلاليا ضروريا لاختلاف العقلاء فيه، فكذا لا يعلم كون الفاعل قادرا عالما إلا بالاستدلال، لوقوع الاختلاف فيه بين العقلاء على ما ذكرنا.

---

(١) ز الإسدال.
(٢) لوحة ١٣٥ ظ د.
(٣) د سقط.
(٤) لوحة ٩٤ ظ ز.
(٥) سبق التعريف.
(٦) في قول هؤلاء جميعا إنكار للصانع وإبطال للديانات لأنه لو صح وجود فعل لا فاعل له لصح وجود الأفعال كلها بلا فاعل لها ولم يكن في الأفعال دلالة على وجود الأفعال كلها بلا فاعل لها ولم يكن في الأفعال دلالة على وجود فاعلها ولم يكن في حدوث العالم دلالة على وجود الصانع عز وجل.
راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٥٧.
(٧) ط سقط.
(٨) لوحة ٦٤ و ط.

ويقال لعامة المعتزلة: لم تقولون: إن دلالة الفعل على كون فاعله عالما غير الدلالة على ثبوت علمه؟ وما معنى كونه عالما؟ أراجع هو إلى الذات فحسب، أم إلى معنى وراء الذات؟ فإن قلتم: إنه راجع إلى الذات (فحسب فقد مر إبطاله. وإن قلتم: إنه راجع)[١] إلى ذات موصوف بصفة. قلنا: التقسيم قائم، فإنا نقول[٢]: يدل على ذات موصوف بصفة راجعة إلى عين الذات أو على ذات موصوف بصفة وراء الذات؟ فإن قلتم: يدل على ذات موصوف بصفة راجعة إلى عين الذات فقد مر إبطاله. وإن قلتم: يدل على ذات موصوف بصفة راجعة إلى معنى وراء الذات، فقد أقررتم بالحق. وتبين أن الدلالة على كونه عالما هي الدلالة على أن له علما، وما ذكر من الانفكاك ممنوع، وما ذكر من الدليل باطل، فإنا لا نسلم أن نفاة[٣] الأعراض يعرفون في الشاهد فاعلا، فإن المعرفة بالفاعل لن تتصور بدون المعرفة بالفعل، وهم لا يعرفون في الشاهد فعلا ليعرفوا به فاعلا، وهذا لأن الفاعل في الشاهد لا يفعل الجسم إنما يفعل العرض، وهؤلاء ينكرون الأعراض[٤] فكيف يعرفون الفعل، وإذا لم يعرفوا الفعل لا يعرفوا الفاعل. على أنا أقمنا الدلالة على أن الفعل المحكم يدل على قدرة الفاعل وعلمه، فبعد ذلك لا حاجة بنا إلى أن نبين أن الدلالة على العلم والعالم دلالة واحدة أو دلالتان. والله الموفق.

ووراء هذه الطرق[٥] الثلاثة طرق أخرى لأصحابنا - رحمهم الله - غير أنا رأينا الأصوب في التدبير الإعراض عن ذكرها لئلا يطول الكتاب.

[الرد على شبه المعتزلة]:

ثم نشتغل بحل[٦] شبهاتهم فنقول: قولهم لو كان لله صفات لكانت قديمات والقول بالقدماء محال. قد سبق في خلال كلامنا الاختلاف بين أصحابنا في

---

(١) ب ما بين القوسين بالهامش وقد أثبتناه مكانه وسقط من د.
(٢) لوحة ١٣٦ و د.
(٣) ز بقاء.
(٤) لوحة ٩٥ و ز.
(٥) لوحة ٤٨ و ب.
(٦) ب ــ وردت بالهامش وأثبتناها مكانها للسياق وسقط من د.

إطلاق[١] لفظة القديم في الصفات. فمن جعل القديم معنى وراء الذات لم يجوز إطلاق لفظة القديم على الصفات فاندفع عنه الإلزام ـ ومن قال منهم: إن القديم هو المتقدم في الوجود، أو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده (فإنه يقول)[٢]: إن كل صفة قديمة غير أنه لا يجوز القول بالقدماء لئلا يسبق على وهم السامع أن كل قديم من القدماء قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية بل نقول: ينبغي أن يقال الله تعالى قديم بصفاته، وعند إطلاق لفظة القديم على كل صفة ينبغي أن يقيد، فيقال إن القديم القائم بالذات واحد وله صفات الكمال، وكل صفة قائمة بذات الله تعالى وهي قديمة على معنى أن ليس[٣] لوجودها ابتداء، وأنها في الوجود متقدمة على المحدثات أجمع، فلم قلتم: إن القول بقدماء على هذا الوجه محال وفيه وقع النزاع[٤]، وما يقوله الإسكافي[٥] والصالحي والجبائي من رؤساء القدرية أن القديم هو الله فالقول بالقدماء قول بالآلهة كلام في غاية الفساد. فإن أحدا لا[٦] من أرباب اللغة ولا من أهل الكلام لم يقل إن القديم هو الله تعالى، وسمعنا العرب[٧] تقول: هذا بناء قديم وشيخ قديم، ويريدون به المتقدم في الوجود دون الوصف له بالألوهية. ويقال في

---

(١) لوحة ١٣٦ ظ د.

(٢) ز مابين القوسين ـ يفعل.

(٣) ب د سقط وأثبتناها من باقي النسخ وأحسب أنها ضرورية.

(٤) يقول البياضي في إشارات المرام ص ١٢٣: لا نسلم تغاير الذات مع الصفات فإن الغيرين هما الموجودان اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بحسب التعقل، ولو سلم فالقول بأزلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه أخص فإن القديم هو الأزلي القائم بنفسه، ولو سلم فلا نسلم أن القول بتعدد القديم مطلقا كفر بل ذلك في القديم الذاتي الذي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم لكونها ممكنة في نفسها واجبة لذات الواجب.

(٥) أبو جعفر محمد بن عبد الله توفى سنة ٢٤٠ هـ، أحد متشيعة المعتزلة يقول بتفضيل على رضي الله عنه على باقي الصحابة وله فرقة تسمى باسمه وهي الإسكافية من كلامه: أنه لا يجوز أن نقول: إن الله يكلم العباد ولا يتكلم مع العباد. والله يوصف بالقدرة على ظلم الأطفال والمجانين. راجع طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٨٥ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٥٥.

(٦) ط لا ـ سقط.

(٧) لوحة ٦٤ ظ ط.

المثل السائر: الشر قديم، ولا يريدون أن الشر هو الله. وأهل الدهر يعتقدون قدم كل جزء من أجزاء العالم[١]، وما اعتقدوا ألوهيتها على أن هذا كلام يكفي منعه عن الاشتغال بإبطاله، فإنه يطالب بالدليل فيقال[٢]: لم قلت إن القديم هو الإله؟ والعقلاء بأسرهم على خلاف هذا على ما ذكرنا من إطلاق أهل اللغة لفظة القديم من غير إرادة الألوهية، واعتقاد أهل الدهر قدم العالم من غير اعتقاد الألوهية، ويسمون الأصنام آلهة وإن كانوا لا يعتقدون قدمها، فإنهم كانوا ينحتونها من الخشب والأحجار ويتخذونها من الصخر والنحاس، وهذه كلها من أجزاء العالم الذي اعتقدوا كونها مخلوقة لله تعالى على ما قال: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾[٣]. وما يقولون: إن القدم من أخص أوصاف الباري، فلو كانت الصفة قديمة لوجدت المشاركة في أخص الأوصاف، فتكون الصفة مثلا لله تعالى، وإذا كانت مثلا له لكانا صفتين أو موصوفين، وكلا الأمرين باطل. هذا كلام صدر عن غاية الجهل، لأنهم بنوا هذا الكلام[٤] على مقدمة مجحودة، وبعد جريان المساهلة في تسليم المقدمة غفلوا عن شريطة المماثلة ومحلها، وبنوا علة المماثلة على أمر ممنوع، وأثبتوا حكم[٥] تلك العلة على أصل الخصوم دون أصلهم.

فهذه أربع جهالات وقعوا فيها يستحيي عن الوقوع في واحدة منها الربض[٦] الخالي عن هذه الصناعة.

---

(١) لوحة ١٣٧ و د.
(٢) لوحة ٩٥ ظ ز.
(٣) سورة الزمر ــ ٣٩ ــ الآية ٣٨.
(٤) ز سقط.
(٥) بعد كلمة حكم بدأ سقط مشترك مع ط، ز استغرق أكثر من لوحة مما يشير أن نسخة ز نقلت عن ط أو أن كليهما نقلتا عن نسخة لم تقع بين أيدينا والله أعلم. وقد كانت بداية السقط في اللوحة ٦٤ ظ ط وفي اللوحة ٩٥ ظ ز وقد وضعنا السقط بين قوسين وهو مثبت في باقي النسخ.
(٦) هو العاجز عن معالي الأمور والذي يقعد عن طلبها، وقد قيل للتافه من الناس رابضة وروبيضة لربوضه في بيته، وقلة انبعاثه في الأمور الجسيمة، وذكر الرسول أن من أشراط الساعة أن تنطق الروبيضة في أمر العامة ــ راجع لسان العرب.

[الرد على الجهالة الأولى]:

وبيان هذه الجهالات[١]: **أما الأولى منها فنقول:** بنوا هذا الكلام على كون القدم من أخص أوصاف الباري جل وعلا وهذا ممنوع، يقال لهم: لم قلتم ذلك؟ فإن قالوا: قلنا ذلك لأن الموجود وصف عام يستحيل على القديم والمحدث، وإذا قيل: إنه تعالى قديم فهو وصف الموجود بصفة يختص بها عن غيره من الموجودات ثم ليس في القديم صفة أخص من القدم، وكان هو وصفا خاصا لا أخص منه. قيل: وهل وقع النزاع إلا في هذا؟ أليس أن خصومكم يقولون: إن القديم إما أن يكون قائما بالذات وهو ذات الباري جل وعلا، وإما أن يكون غير قائم بالذات وهو صفاته تعالى فكان وصف، وعندكم لا أخص من القديم، فإذًا هذه مقدمة مجحودة، لا يمكنهم إثبات هذه المقدمة إلا بإقامة الدليل على نفي قديم غير قائم بالذات، واختصاص صفة القديم بالذات فحسب، ولو أمكنكم إثبات هذا لوقعت لكم الغنية عن التمسك بهذه المقدمة، فإذا هذا منكم تعلق بدليل لا يثبت صحته إلا بثبوت المدلول، وكل دليل هذا سبيله فهو باطل، لأنه لا يمكن إثبات الملول إلا بثبوت الدليل، ولا يمكن إثبات الدليل إلا بثبوت المدلول فلا يتوصل إلى إثبات أحدهما البتة. كمن[٢] وقع في بئر ولا يمكنه[٣] الخروج إلا بإحضار الحبل، ولا يمكن إحضار الحبل إلا بخروجه فامتنع كل واحد منهما. أو كمن أقفل بابا وترك المفتاح في البيت، ولا يمكن فتح الباب إلا بإخراج المفتاح، ولا إخراج المفتاح إلا بفتح الباب، فامتنع الأمران جميعا فكذا هذا. والله الموفق.

[الرد على الجهالة الثانية]:

وأما الجهالة الثانية وهي الجهل بشريطة المماثلة ومحلها. فهي أن المماثلة لن تثبت إلا بشريطة المغايرة بين المتماثلين، وكذا الموافقة والمخالفة هذه كلها

---

(١) لوحة ١٣٧ ظ د.
(٢) لوحة ١٣٨ و د.
(٣) لوحة ٤٨ ظ ب.

أوصاف المتغايرين ومحلها المتغايران، ولا مغايرة بين الذات والصفات على ما نبين بعد هذا، فكانت شريطة المماثلة ومحلها معدومين، فكان القول بالمماثلة محالا.

[الرد على الجهالة الثالثة]:

وأما الجهالة الثالثة: فهي أنهم جعلوا علة المماثلة الاشتراك في أخص الأوصاف، وهذا مذهبهم ويخالفهم خصومهم في ذلك على ما قررنا وبينا فساد ذلك، فكان التعلق به لإبطال مذهب من لا يساعدهم على ذلك باطلا.

وأما الجهالة الرابعة: فهي إثبات حكم علة المماثلة على مذهب خصومهم دون مذهبهم فهي أن علة المماثلة عندهم الاشتراك في وصف واحد وهو أخص الأوصاف، والأشعرية يقولون: إن علة المماثلة الاشتراك في جميع الأوصاف. فكانت العلة عندهم عامة[1] فكان الحكم عاما، فلما اشترك البياضان في جميع الموصوفات كانت المماثلة بينهما ثابتة في جميع الأوصاف، فكانا مثلين من جميع الوجوه، وإذا كان كذلك وكانت علة المماثلة عندهم هو الاشتراك في أخص الأوصاف كان الحكم وهو المماثلة بيانا في أخص الأوصاف لا في الجميع، فإن البياضين كانت المماثلة الثانية بينهما في كونهما بياضين لثبوت الاشتراك بينهما في وصف البياض لا غير، فأما استواء البياضين في كونهما لونين عرضين والعرضية واللونية توجب اقتصار الحكم على قدر العلة، وإذا عرف هذا ثبت أن اشتراك الذات والصفة في صفة القدم يوجب استوائهما في القدم لا غير، والخصوم لا يأبون هذا، فأما استوائهما في كونهما إلهين أو موصوفين أو صفتين فليس بحكم لاستوائهما في القدم، فإذا أثبتوا الاستواء في هذه الأوصاف لوجود الاشتراك في أخص أوصاف النفس، فقد أثبتوا المماثلة في جميع الوجوه كما هو مذهب الأشعرية بوجود الاشتراك في أخص الأوصاف على ما هو مذهبهم دون مذهب الأشعرية،

---

(١) لوحة ١٣٨ ظ د.

فكان الخطأ فيه من وجهين: أحدهما ــ إثبات الحكم لعلة زيادة على قدر العلة وهو محال، **والثاني** ــ إثبات حكم العلة التي هي علة عندهم على الخصوص على طريق العموم والشمول كما هو حكم علة الخصوم، وفساد هذا ظاهر، لما أن كل ذلك خارج[١] عن قضية العقول، وجهل بخاصة الحد والمحدود والعلة والمعلول، وهذا ليعلم، أن من دأب المعتزلة التهويل بلا تحصيل والتعويل على التخييل، وكل كلام لهم لو عرض على قوانين الأصول، ومقتضيات العقول لظهر أنه (بريق لسراب بقيمة)[٢]، والله الموفق.

[اعتراض للمعتزلة]:

وما قالوا: إن الله تعالى لو كانت له صفات لكانت باقيات، ويستحيل بقاؤها بالبقاء[٣]، وعندكم بقاؤها بذواتها غير جائز ولو جوزتم لهدمتم قاعدتكم.

[الرد عليه]:

نجيب عن ذلك فنقول – والله الموفق –: إن قدماء أصحاب الصفات كانوا يقولون: إن الله تعالى باق بصفاته[٤]، وامتنعوا عن وصف كل صفة بالبقاء فلم يقولوا علمه باقٍ، ولا حياته ولا قدرته، ويقولون: يثبت لنا بالدلائل أن لله تعالى صفات أزلية قائمة به، ويثبت استحالة كون الباقي باقيا بلا بقاء بالدليل، ويثبت

---

(١) لوحة ١٣٩ و د.

(٢) ب د ما بين القوسين غير واضح وأحسبه ما كتبناه.

(٣) لاستحالة قيام المعنى بالمعنى، كذلك يستحيل أن تكون باقية بلا بقاء لأنه لو جاز ذلك لجاز أن يكون الذات قادرا بلا قدرة وهذا ما يقوله المعتزلة ويرفضه أهل السنة ماتريدية وأشاعرة.

(٤) وذلك لأنهم يقولون: إن الصفات ليست غير الذات ولا عين الذات.
يقول البياضي: لا هي أي ليست الصفة عين الذات في المفهوم ولا غيره أي لا تنفك عنه في الخارج وهو نفس ما قاله الإمام أبو منصور الماتريدي.
راجع إشارات المرام ص ١١٨.

أيضا استحالة قيام البقاء بالصفات بالدليل، وحصل من مجموع هذه الدلائل وجوب القول بالصفات، ووجوب الامتناع عن الوصف بكونها باقية إلا أن هذا الكلام يتعذر تمشيته، لأن الخصوم يقولون: إذ لم تكن الصفات دائمة فهي باقية[١] وإن كانت)[٢] دائمة بأن كانت موجودة في الأزل وهي للحال موجودة وتوجد أبدا لا[٣] إلى نهاية، فلن يتصور دائم لا يكون باقيًا.

[كلام للأشعري في الصفات والرد عليه]:

فاشتغل الأشعري بجواب هذا وقال: أنا أسلم أن علم الله تعالى باق وكذا سائر صفاته[٤] ولا أقول إنها باقية بلا بقاء ليلزمني هدم أصلي بل أقول: إنها باقية ببقاء، فإن بقاء ذات الله تعالى بقاء للذات وبقاء للصفات أيضا[٥]، وبقاء الذات بقاء لنفسه أيضا لأنه ليس غير الذات. فإذا ألزم عليه القول ببقاء الأعراض بأن يقال إن في الشاهد البقاء القائم بالذات ينبغي أن يصير بقاء لجميع صفات ذلك الذات فتصير الأعراض القائمة بالجواهر (غير الجواهر)[٦]، والبقاء القائم بشيء لا يكون بقاء للأعراض القائمة به لما تصورت المغايرة بين الجوهر[٧] وبين الصفات ولا عدمها مع بقاء الجوهر، لما أن بقاء (الجوهر بقاء لهما)[٨] فما دام الجوهر باقيا كان بقاؤه موجودا، وكان بقاؤه بقاء لأعراضه والقول بعدم ما وجد بقاؤه محال، وإذا استحال عدمها مع بقائه استحال عدمها مع وجوده، ويستحيل أيضا وجودها مع عدمه إذ لا

---

(١) ب. د قافية والصحيح ما أثبتناه.
(٢) هنا ينتهي السقط المشترك بين ط، ز.
قارن باللوحة ٤٨ ب ــ و ظ.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ١٣٩ ظ د.
(٥) لوحة ٤٩ و ب ــ وراجع هذا الكلام للأشعري في أصول الدين للبغدادي ص ١٠٩.
(٦) ب د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٧) لوحة ٩٦ و ز.
(٨) ز ما بين القوسين سقط.

قيام للأعراض بدون الجوهر، فصار كل جوهر مع ما له من الأعراض مما يستحيل وجود أحدهما مع انعدام صاحبه فبطل حد الغيرين وحيث رأينا أن الأعراض تغاير الجواهر التي تقوم بها، وأنها تنعدم مع بقاء الذات، علم أن بقاء الجوهر لم يكن بقاء[١] لما قام[٢] به من الأعراض وفي حق الغائب مثل هذا الدليل منعدم. إلا أنا نقول: إن ما ذكره الأشعري فاسد، لأن الخصوم يقولون: إن الصفة عندكم (إن لم تكن عين الذات)[٣] فلم جعلتم البقاء القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقاء؟ ألا ترى أن بقاء الجوهر (يُحَصِّل بقاء لأعراضه، وإنما لم يكن كذلك لأن العرض ليس هو الجوهر)[٤] لا لما أنه غيره بل وصف المغايرة فصل في الباب، لأنه لا يمكن أن يقال: إن بقاء الجوهر لم يصر بقاء لما قام به من العرض لأنه غيره لأنه إنما كان غيرا له، لأن بقاء الجوهر لم يجعل بقاء له فانعدم مع وجود الجوهر وكان غيره، ولو جعل بقاء الجوهر بقاء لأعراضه لما صات أغيارا له لأنها حينئذ كانت لا تنعدم مع بقاء الجوهر، فإذا كان السبب لكونها أغيارا للجوهر امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء لها، فمن جعل كونها أغيارا له علة لامتناع جعل بقاء الجوهر بقاء للأعراض فقد قلب القصة.

والذي يحقق فساد ما ذهب إليه الأشعري أن بقاء الله تعالى لو كان بقاء لصفاته ــ لأنها ليست بأغيار له ــ للزم أن تكون حياته حياة لذاته ولجميع صفاته، لأنها ليست بأغيار له، وكذا قدرته وعلمه وسمعه وبصره فتصير كل صفة حية قادرة عالمة سميعة بصيرة مريدة، وهذا هو وصف الربوبية فتصير كل صفة موصوفة بالألوهية والربوبية فتؤدي إلى القول بالآلهة وهذا كفر وإبطال للتوحيد.

---

(١) لوحة ٦٥ و ط.
(٢) لوحة ١٤٠ و د.
(٣) ط ــ ز عبارتهما هكذا (إن لم تكن غير الذات فلم تكن عين الذات).
(٤) ز ما بين القوسين سقط.

فلم يستقم[١] هذا الجواب. **والذي عليه الاعتماد من الجواب عن هذه الشبهة**، وهو أن الدليل قد قام على ثبوت هذه الصفات على وجه يخضع المنصف له، وينقاد ولا يتخالجه ريب[٢] ولا شك، وكذا الدليل قام على كون حدوثها ممتنعا محالا. وكذا الدليل قام على استحالة عدمها. وحصل العلم بهذه المقدمات أنها دائمة لا محالة، وعلم بالبديهة أن القول بدائم ليس بباق محال، وقد قام الدليل على أن القول بباق لا بقاء له محال. وقد قام دليل امتناع قيام المعنى بالصفة ولا وجه إلى إنكار شيء من هذه المقدمات بثبوت العلم على طريق التيقن بهذه المقدمات، والجمع بين هذه المقدمات في الظاهر[٣] ممتنع، ودفع بعضها ممتنع أيضا لقيام دليل ثبوته ولمساواة غيره من المقدمات في صحة الثبوت. وإذا كان الأمر كذلك وجب البحث[٤] عما يوجب زوال امتناع ثبوت هذه المقدمات اللاتي ثبت كل واحد منهن بدليل لا مدفع له، فوجدنا ذلك فقلنا بثبوت الصفات لقيام الدليل، وببقائها ودوامها وثبوت البقاء لها وامتناع كونها باقية بدون البقاء من غير قيام معنى بها، ووجه ذلك أن كل صفات الله تعالى تكون صفة لله تعالى وتكون بقاء لنفسه فيكون العلم علما للذات وكل الذات به عالما، ويكون العلم بقاء لنفسه أيضا فيكون ببقاء هو نفسه. وكذلك بقاء الله تعالى بقاء[٥] له وبقاء لنفسه أيضا فيكون الله[٦] تعالى به باقيا وهو وبنفسه أيضا باق. هذا كما أن الجسم كائن في مكان بكونٍ يخصه لولا ذلك الكون لما كان

---

(١) لوحة ١٤٠ ظ د.

(٢) لوحة ٩٦ ظ ز.

(٣) ب الظ وقد أثبتناها من باقي النسخ.

(٤) يقول البغدادي ــ أجمع أصحابنا أن لله تعالى صفات أزلية واختلفوا في وصفها بأنها باقية فقال عبد الله بن سعيد القطان والقلانسي: إنها أزلية دائمة الوجود ولا تقول إنها باقية لاستحالة قيام البقاء بها. وقال أبو الحسن الأشعري: إن صفات الله تعالى باقية ببقاء الباري وبقاؤه باق لنفسه ونفس بقائه بقاء له ولنفسه ولصفاته الأزلية.
راجع أصول الدين للبغدادي ص ١٠٩.

(٥) لوحة ١٤١ و د.

(٦) لوحة ٤٩ ظ ب.

مختصا بهذا المكان المتعين[١]، وهذا لكونه معنى زائدا على ذات الجسم غير راجع إلى الذات فإنه كان موجودا قبل هذا ولا[٢] تمكن له بهذا المكان، ثم يزول التمكن وذاته موجود، والعرض وهو السواد القائم بمحل كائن في هذا المحل المخصوص مع جواز أن لا يكون مختصا به، فإن الله تعالى كان عالما بهذا السواد في حالة العدم، (وكان قادرا أن يوجده في محل آخر فإذا اختص بهذا)[٣] مع جواز أن لا يكون مختصا به كان كائنا ولابد من أن يكون كائنا بكونه، واستحال قيام كون هو غير ذاته بذاته فكان كائنا بكون هو نفسه، وكذا كون الجسم في مكان كان كائنا في الجسم لقيامه به مع جواز أن لا يكون مختصا به. ولا وجه إلى القول بكونه (كائنا بكون)[٤] قائم به فكان قائما بكون هو نفسه، إذ محال أن يكون (كائنا بلا بكون)[٥] فكذا هذا، والإيضاح بنظير الكون للأجسام[٦] والأعراض، وإثبات كون العرض راجعا إلى ذاته. وذهب إليه بعض أصحاب الصفات منهم أبو إسحاق الأسفراييني[٧] ذكره في كتابه المسمى ـــ **بتعجيز المعتزلة** ـــ وغيره من الكتب وبدون الإيضاح بالنظير يثبت صحة هذا الكلام لما مر من قيام الأدلة المثبتة لذلك. ولا[٨] يقال بأن البقاء إذا جعل بقاء للذات يستحيل أن يكون بقاء لنفسه، لأنه يؤدي إلى القول بحصول الباقيين ببقاء واحد وهو محال، فإن حصول متحركين بحركة واحدة وأسودين بسواد واحد محال. لأن نقول بأن حصول باقيين ببقاء واحد إنما يستحيل إذا كان أحد الباقيين مما يستحيل أن يكون بقاء لنفسه ولا يصير باقيا إلا بقيام البقاء

---

(١) ز المتغير.
(٢) لوحة ٦٥ ظ ط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ط ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٩٧ و ز.
(٧) سبق التعريف به.
(٨) لوحة ١٤١ ظ د.

به، وقيام بقاء واحد بذاتين محال، فاستحال صيرورتهما باقيين ببقاء واحد، فأما إذا كان أحد الباقيين يكون بقاء لنفسه ثم يقول بالباقي الآخر، كان كل واحد منها باقيا ولم يستحل ذلك، لأنه لم يؤد إلى قيام بقاء بذاتين وهو علة الاستحالة واعتبر بكون الجسم فإن الجسم يكون به كائنا، والكون نفسه يكون كائنا بكون(١) هو نفسه ولم يكن ذلك محال وكذا هذا، ويعرف ذلك بضرورة الدليل.

فإن قالوا: لو جاز (هذا لجاز)(٢) أن يكون علم الله تعالى علما له ولنفسه، فيكون الذات به عالما وهو أيضا بنفسه عالم والجواب عنه أن هذا محال، لأن العلم لا يتصور أن يكون حيا فلا يتصور أن يكون عالما، لاستحالة عالم لا حياة له بخلاف البقاء. ولأنا إذا عرفنا بضرورة الدليل أن العلم بقاء لنفسه لم يجز أن يكون علما لنفسه لأنه لو كان كذلك لاستفاد العلم وصفين مختلفين، وهما كونه باقيا عالما بشيء واحد وهو محال.

فإن قالوا: هذه الاستحالة ثابتة ها هنا فإن العلم لما(٣) كان بقاء لنفسه كان الذات عالما بما هو بقاء والعلم بنفسه باقيا بما هو أعلم أو هذا محال أيضا.

قيل: إنما يكون ذلك محالا (إذ لو كان العلم علما لما هو بقاء له وبقاء لما هو علم له، وليس الأمر كذلك بل هو علم للذات وليس ببقاء له وبقاء لنفسه وليس بعلم له)(٤).

وهكذا الجواب عن قولهم ــ إن الحياة ينبغي أن تكون عالمة لأنها تكون حياة للذات علما(٥) لنفسها ــ لأنها لما كانت بقاء لنفسها لا يتصور أن تكون حياة لنفسها

---

(١) ز سقط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ١٤٢ و د.
(٤) ما بين القوسين ورد في ب، د هكذا (إذ لو كان العلم علما لما هو علم له وليس الأمر كذلك بل هو علم للذات وليس ببقاء له وبقاء لنفسه وليس بعلم له) وقد أثبتنا عبارة ط، ز لسلامة السياق.
(٥) لوحة ٩٧ ظ ز.

لهذا المعنى، ولأنها لو كانت حياة لنفسها لكانت حية، ويستحيل أن تكون قادرة عالمة، والقول بحي يستحيل أن يكون عالما قادرا محال. فإن قيل: يلزمكم على هذا الأصل القول بجواز بقاء الأعراض، فيكون كل عرض بقاء لنفسه، فيكون السواد سوادا للجسم القائم به بنفسه، بقاء لنفسه ــ قيل لهم(١): إن العرض لا يجوز أن يكون بقاء لنفسه، لأن كل عرض محدث وفي أول ما دخل في حيز الوجود يستحيل أن يكون باقيا، لأنه عبارة عن الدوام، ولا دوام في تلك الحالة (ونفسه في تلك الحالة)(٢) موجودة ولم تكن بقاء لما بينا من الاستحالة، فلم يكن باقيا ببقاء هو نفسه، لأن نفسه ليست ببقاء لأنها في تلك الحالة التي بينا موجودة ولم تكن بقاء إذ لو كانت نفسه (بقاء لنفسه لكانت نفسه)(٣) باقية في تلك الحالة لاستحالة حصول بقاء لا باقي به. وهذا بخلاف صفات الله تعالى فإنها(٤) لم تكن(٥) محدثة ليكون له حالة لم تكن فيها باقية ولا ذاتها كانت ببقاء بل كانت أزلية فلم يوجد فيها دليل استحالة كونها بقاء لأنفسها، وقد قام دليل كونها بقاء. وبهذا يجابون عن قولهم ــ: إن البقاء في الشاهد ينبغي أن يكون جائز البقاء، لأنه في أول ما دخل في حيز الوجود بقاء ــ فإنا نقول: نعم هو في تلك الحالة ولكن للذات الذي كان بقاء له فأما لنفسه فليس ببقاء للحال، لاستحالة كونه باقيا في تلك الحالة. والله الموفق.

ويثبت بهذا أنا لم نقل (بباق بلا بقاء)(٦) ولا بقيام صفة بصفة.

فإن قالوا: لما جاز لكم أن تقولوا إن علم الله تعالى باق ببقاء هو نفسه: لم لم يجز لأبي الهذيل أن يقول: ــ إن الله تعالى عالم بعلم هو نفسه ــ قلنا: إنا لما قلنا:

---

(١) لوحة ٦٦ و ط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٥٠ و ب.
(٥) لوحة ١٤٢ ظ د.
(٦) ب، د ــ ببقاء.

إن بقاء العلم بنفسه قلنا: إن العلم بقاء وهذا جائز وهو يقول: علم الله تعالى ذاته، ولا يقول إن ذاته علم وهذا محال. ولو قال ذلك لكان أيضا محالا، ولأنه كما يجعل علمه ذاته كذا يجعل قدرته وسمعه وبصره وبقاءه ذاته، فيجعله حيا بما هو علم، قادرا بما هو حياة، سميعا بما هو حياة، سميعا بما هو قدرة، وهذا كله محال (ونحن إذا قلنا: إن العلم بقاء لم نقل إنه قدرة أو سمع أو بصر، وكان ما قاله محالا)[١]، وما قلنا صحيحا. والله الموفق.

ثم إن بعض أصحاب الأشعري[٢] نسب هذا الجواب إلى الأشعري، ولا يوجد هذا في شيء من كتبه نصا، وإنما اعتمد عليه أبو إسحاق الأسفراييني[٣] وهو أخذه عن أبي الحسن الباهلي[٤] تلميذ الأشعري.

وقد ذكر أبو منصور[٥] الماتريدي - رحمه الله - في كتبه ما يكون إشارة إلى هذا الجواب وإن كان ظاهر مذهبه ما هو اختيار أوائل أصحابنا - رحمهم الله.

[شبهه للمعتزلة تدل على التحكم]:

وأما شبهتهم أن الله تعالى لو كان له صفة لكانت غير الله، والقول بوجود غير الله تعالى في الأزل محال[٦]. فهو تحكم محض ودعوى متجردة عن البرهان، ويكفي المنع وإبطال ما يجعلونه حدا للغيرين جوابا عنه. فيقال لهم: لم قلتم ذلك؟

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٩٨ و ز.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) عده ابن عساكر من الطبقة الأولى لتلاميذ الأشعري وقال الباقلاني: كنت أنا وأبو إسحاق الأسفرائيني وابن فورك تلاميذ على أبي الحسن الباهلي وقال الأسفراييني كنت في جنب الشيخ أبي الحسن الباهلي كقطرة في البحر.
راجع: تبين كذب المفتري لابن عساكر ص ١٧٨ مطبعة التوفيق بدمشق ١٣٤٧ هـ.
(٥) لوحة ١٤٣ و د.
(٦) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

وما حد الغيرين؟ ليظهر بمعرفته أنا أثبتنا في الأزل ما هو غير الله. فزعمت الكرامية أن حد الغيرين هو الشيئان، وربما قالوا: الموجودان، ثم لما كان ذات الله تعالى شيئا وصفته شيئا فكانا غيرين ولهذا قالت الكرامية: إن صفة الله تعالى غير الله وساعدهم أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي[١] الرازي من متكلمي أهل الحديث على هذا التحديد، فزعم أن الغيرين هما الشيئان أو الموجودان، إلا أنه مع هذا يساعد غيره من أهل السنة أن صفة الله تعالى لا هو ولا غيره، غير أنه يقول: إني لا أقول ذات الله تعالى وصفته شيئان، ولو قلت ذلك للزمني أن أقول هما غيران بل أقول: ذاته شيء وصفته شيء فهما شيء وشيء ولا أقول هما شيئان ــ وهذا الحد فاسد، فإن الغيرين من الأسماء الإضافية كالأب والابن والعلو والسفل[٢] وأشباه ذلك. ولهذا يقال لا يطلق هذا الاسم على ذات ما إلا باعتبار وجود آخر، والشيء اسم ذاتي يستحقه المسمى به باعتبار ذاته، ولفظة الحد مع لفظة المحدود بمنزلة الاسمين المترادفين لا تفاوت بينهما البتة فمن جعل أحد اللفظين حدا للآخر فهو قليل المعرفة بحقائق الأسامي وأنواعها وشرائط صحة التحديد. والله الموفق.

وزعم أبو هاشم من المعتزلة أن الغيرين مذكوران لا يكون أحدهما جملة يدخل تحتها الآخر، واحترز بهذا عن الواحد من العشرة، والإنسان مع أعضائه فكل عضو من[٣] الإنسان ليس غير الإنسان وإن كان لا يقال له: هو، وكذا الواحد من العشرة ولكن كان الإنسان جملة يدخل تحتها كل عضو معين، وكذا العشرة جملة دخل تحتها الآحاد، فكان محلاً واحدًا داخلا تحت العشرة. وهذا التحديد فاسد، لأن لفظة المذكور كما تتناول الموجود تتناول المعدوم وإطلاق اسم الغير على المعدوم

---

(١) سبق التعريف به.
(٢) لوحة ٦٦ ظ ط.
(٣) لوحة ٩٨ ظ ز.

فاسد (لأن لفظه)[١] يأباه أهل اللغة، بل هو اسم يتناول أحد الموجودين باعتبار الآخر ثم هو على أصله غير مطرد فإن الأحوال عنده مذكورات وليست أحديها جملة تدخل تحتها الأخرى، ومع ذلك ليست بمتغايرات، وتجاهله أن الأحوال ليست بمذكورة[٢] فاسد لأنه ذكرها حيث[٣] أثبتها ليصير لذات بها مستحقا اسم العالم والقادر، ثم اشتغال أبي هاشم بإفساد القول: أن الصفة لا هي الذات ولا غيره، وعده هذا ضرورة، خروجا عن المعقول مع زعمه أن الأحوال لا هي الذات ولا غيره ومساواتنا في ذلك، ثم اشتغاله بالتجاهل أنها ليست بمذكورة ولا غير مذكورة، ولا معلومة ولا لا معلومة ولا موجودة ولا معدومة. غاية الوقاحة وقلة المبالاة من التخبط في دين الله تعالى.

وقال بعض المعتزلة: الغيران هما المختلفان في الوصف. وهذا باطل على أصلهم فإن من مذهبهم أن قيام سوداين في وقت واحد (في محل واحد)[٤] جائز وهما غيران ولا يختلفان بوصف ما ثم هو باطل عند الجميع بالواحد من العشرة واليد من الآدمي (فإن الواحد مع العشرة يختلفان في الوصف، وكذا اليد مع الآدمي)[٥] (ولا تغاير وبهذا يبطل قول من يقول: إن ما ليس بالشيء فهو غيره فإن الواحد ليس بالعشرة وليس[٦] بغيرها وكذا اليد من الآدمي)[٧] فإن اتبع واحد منهم رأي جعفر بن حرب[٨] وزعم أن الواحد من العشرة غير العشرة واليد من الآدمي

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ٥٠ ظ ب.
(٣) لوحة ١٤٣ ظ د
(٤) ب ــ د ما بين القوسين سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) ز ليس سقط.
(٧) د ما بين القوسين سقط.
(٨) جعفر بن حرب الهمداني توفى سنة ٢٣٦ هـ من أهل بغداد وهو من أئمة المعتزلة أخذ الكلام عن العلاف وكان واحد عصره في العلم والزهد وإليه وإلى جعفر بن مبشر تنسب الجعفرية. راجع طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٨١ والمعتزلة لجار الله ص ١٣٩ وتاريخ بغداد للخطيب جـ ٧ ص ١٦٢.

غيره، قيل: هذا فاسد لم يقل به أحد من المتكلمين إلا جعفر بن حرب وخالفه فيه جميع أخوانه من أهل الاعتزال وعد هذا من جهالاته، وهذا لأن العشرة اسم يقع على مجموع هؤلاء الأفراد فكان متناولا كل فرد مع[١] أغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير[٢] نفسه لأنه مع العشرة ولن تكون العشرة بدونه. وكذا اسم زيد يقع عليه باعتبار هذه الأعضاء فكان متناولا مجموع هذه الأعضاء[٣] فإذا قيل يد زيد غيره كانت اليد غير نفسها، وربما يشكل هذا في يد الآدمي لبقاء[٤] الاسم بعد فوات اليد وزواله عند فوات.. الواحد من العشرة، إلا أن بقاء الاسم في الآدمي كان لأن علة استحقاق الاسم هو التركيب المخصوص والصورة المخصوصة، وبفوات اليد بقى أكثر ذلك فبقى الاسم لبقاء علة الاستحقاق، وبهذا لا يثبت أن عند قيام اليد لم يكن اسم الآدمي متناولا إياها، وعند ثبوت التناول لو أثبت المغايرة لصارت اليد غير نفسها كما في الواحد مع العشرة. وفي العشرة بفوات الواحد زال الاسم، لأنها علة استحقاق القدر المخصوص إذ هي من أسماء الأقدار، وقد زال ذلك القدر وثبت قدر آخر هو علة استحقاق اسم آخر فزال الاسم، وثبوت الفرق من هذه الجهة بين اليد من الآدمي والواحد من العشرة لا يوجب التفرقة بينهما في كون الاسم متناولا لجميع الأفراد في كل واحد منهما، واستحالة كون الفرد غير الجميع لتناول اسم الجميع إياه. ووراء هذا في تقرير استحالة جعل اليد غير الآدمي كلام ذكرته في بعض المواضع أعرضت عنه هاهنا لئلا يفوت الإيجاز المشروط في أول الكتاب والله الموفق.

وقال بعض المعتزلة: الغيران هما اللذان يصح أن يعلم أحدهما ويجهل الآخر. وهذا باطل، لأن الشيء يعلم بجهة ويجهل بجهة كمن يعرف السواد أنه لون ولا[٥] يعرف أنه مستحيل البقاء، فإن جعلوا كل جهة غير صاحبتها فقد جعلوا

---

(١) لوحة ٩٩ و ز.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ١٤٤ و د.
(٤) لوحة ٦٧ و ط.
(٥) لوحة ١٤٤ ظ د.

العرض والواحد الذي هو غير متجزئ شيئين متغايرين، والقول بتعدد الواحد وتغيره محال، وإن لم يجعلوا كل جهة غير الجهة الأخرى أبطلوا التحديد. وقال على بن عيسى النحوي[١]: حقيقة "غير" ما صح أن يثنى مع المضاف إليه نحو: الرجل غير زيد فهما اثنان، وقد[٢] احترز عن الواحد من العشرة واليد من الآدمي. وبيان ذلك **أن الإضافة تنقسم إلى قسمين:ـــ**

إضافة بتقدير كلمة "من" وهي إضافة البعض[٣] إلى الكل. **وإضافة بتقدير اللام** وهي المسماة عند النحويين إضافة تمليك. وفي الإضافة بتقدير "من" لا يصح أن يثنى المضاف مع المضاف إليه، لأن اسم المضاف إليه يتناول المضاف كما يقال: خاتم ذهب، وسوار فضة، فلا يكون بين المضاف والمضاف إليه تغاير، وكذا هذا في قولك: يد زيد وواحد من العشرة، لأن اسم المضاف إليه يتناول المضاف من أشياء أخر. فأما بالإضافة بتقدير اللام فاسم المضاف إليه لا يتناوف المضاف كما في قول الرجل: دار زيد، وغلام عمرو، فيتصور ضم أحدهما إلى صاحبه فكانت تثنيته. وأما في الفصل الأول فلا يتصور الضم، لأن المضاف داخل تحت المضاف فلو ضم إليه[٤] لضم إلى نفسه وهذا محال.

ثم إضافة العلم إلى الله تعالى لا تكون بتقدير كلمة من باب تكون بتقدير اللام فيكون المضاف مع المضاف[٥] إليه متغايرين، هذا هو تقرير تحديده والكشف عن معناه وصار الحاصل أن كل اثنين متغايران أو كل مسميين أو مذكورين ليس

---

(١) هو على بن عيسى بن علي بن عبد الله ويكنى بأبي الحسن الرماح باحث معتزلي مفسر معدود من كبار النجاة ولد ببغداد ثم مات بها سنة ٣٨٤هـ من مؤلفاته الأكوان ــ المعلوم والمجهول ــ شرح سيبويه ــ راجع الأعلام جـ ٤ ص ٣١٧.

(٢) لوحة ٩٩ ظ ز.

(٣) ب سقط ــ وأثبتناها من باقي النسخ.

(٤) لوحة ٥١ و ب.

(٥) لوحة ١٤٥ و د.

أحدهما داخلا تحت اسم صاحبه فهما متغايران. وقد مر إبطال هذا الثاني، **على أن تقدير هذا الكلام:** أن ما ليس بشيء ولا بعضه فهو غيره، وهذا فاسد لأنه مقسم(١)، ولأن تحديد المتغايرين بأن ليس أحدهما صاحبه باطل، لأن الغير من الأسماء الإضافية يقتضي وجود اثنين، وكلمة ليس كلمة نفي وهي مقتضية للعدم، ومن فسر ما يقتضي وجودا(٢) بما يقتضي عدما كان خارجا عن قضية العقول، فكيف بمن يفسر ما يقتضي وجودين بما يقتضي عدما، والدليل عليه أن الحد مع المحدود بمنزلة اسمين مترادفين تتحد الفائدة بهما ولا يتغاير ولا يتفاوت، ومن قال: ليس زيد في الدار ثم قال: غير زيد في الدار لا يفهم من أحدهما ما يفهم من الآخر، فدل أن هذا فاسد. وكذا لو قيل ما ليس ببعض الشيء فهو غيره باطل، لأن كل الشيء ليس ببعضه ومع ذلك ليس بغيره، لأن الشيء(٣) لا يغاير نفسه فلم يمكن أن يجعل كل لفظ على حياله حدا، ولا يمكن جعل مجموعهما حدا لما مر من إبطال الحدود المقسمة.

ويبطل أيضا أن يكون حد الغيرين أنهما اثنان، لأن الغيرين لو كانا اثنين لصار الغير اثنا، والاثن ليس بمستعمل والغير مستعمل، ولأن الاثن لو كان مستعملا(٤) لكان عبارة عن الواحد، والواحد لا يصلح (أن يكون)(٥) حداً للغير، لأن الواحد ليس من الأسماء الإضافية وذكره لا يقتضي إلا توحد الذات، والغير من الأسماء الإضافية لا يطلق على ذات ما إلا باعتبار غيره بخلاف اسم الواحد فجعل أحدهما حدا للآخر باطل. والله الموفق.

ولا حاجة بنا إلى الاشتغال بتحديد الغيرين لأن الخصوم هم الذين يردون نفي

---

(١) ز مستقم.
(٢) لوحة ٦٧ ظ ط.
(٣) لوحة ١٠٠ و ز.
(٤) لوحة ١٤٥ ظ د.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

الصفات بعلة أنها لو كانت ثابتة لكانت أغيارا للذات، وإثبات غير الله تعالى في الأزل محال. فإذا منعنا ذلك، ولم يتمكنوا من إثبات المغايرة، اندفع الإلزام وبطل، ولم يبق لنا حاجة إلى إثبات حد الغيرين.

ثم نشتغل ببيان ذلك على طريق التبرع[١] فنقول - وبالله التوفيق:

[حد الغيرين عند الماتريدية]:

حد الغيرين عند أصحابنا - رحمهم الله - أنهما الموجودان اللذان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر. ودليل صحة هذا الحد أنا استقرأنا الأوصاف فعلمنا أن شيئا مما ذكره الخصوم لا يصلح أن يكون حدا لما ذكرنا، وعلمنا أيضا أنهما ما كانا غيرين لأنهما عرضان لثبوت المغايرة بين الباري جل وعلا وبين العالم (ولثبوت المغايرة بين الأجسام والأعراض أيضا)[٢]، ولا لأنهما جسمان لثبوت التغاير بين الأعراض وثبوتها بين الأجسام والأعراض (ولثبوت المغايرة بين الأجسام وبين الأجسام والأعراض أيضا)[٣] وما كانا غيرين لقيام مغايرة بينهما لجريان التغاير بين الأعراض، وإن كان يستحيل قيام المعنى بها، ولأن المغايرة لو كانت معنى لكانت هي أيضا[٤] غير الأجسام وما وراءها من الأعراض فتقوم بها مغايرة أخرى ثم كذلك إلى ما لا نهاية له. وإذا كان كذلك لم يبق له إلا ما ذكرنا، وإذا كان حد المغايرة ينقسم إلى هذه الأقسام وكلها ممتنعة لما بينا من الدلائل ولا امتناع[٥] فيما قلنا بعين الصحة على ما[٦] هو الأصل في الاستقراء. واعتراض الخصوم على هذا ـ أن التغاير بين الجواهر والأعراض ثابت، ولا يتصور وجود

---

(١) د الترع.
(٢) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسياق.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ١٤٦ و د.
(٥) ز و الامتناع.
(٦) لوحة ١٠٠ ظ ز.

أحدهما مع انعدام صاحبه، لاستحالة خلو الجواهر عن الأعراض، ووجود الأعراض بدون الجواهر ــ اعتراض فاسد، لأن كل جوهر معين يستحيل وجوده، مع عدم عرض معين، بل ينعدم العرض لا محالة، لاستحالة بقائه ويبقى[١] الجوهر، فكان كل جوهر في نفسه غير كل عرض لوجود الحد. وكذا اعتراضهم ــ أن الاستطاعة غير الفعل وإن كان لا فعل بدون الاستطاعة، ولا استطاعة عندكم بدون الفعل لأنها لا تسبقه ــ اعتراض فاسد، لأن كل فعل معين يجوز وجوده، مع عدم استطاعته، فإن الجائز إن كان الله تعالى خلق ذلك الفعل[٢] بلا استطاعة له بل باضطرار من خلقه فيه، وكذا من الجائز إن حصل بهذه الاستطاعة فعل آخر سوى هذا خصوصا على أصل أبي حنيفة - رحمه الله -حيث يقول: إن الاستطاعة تصلح للضدين[٣] ــ فما من فعل حصل بها إلا وكان من الجائز أن حصل بها ضده على[٤] طريق البدل، وإذا صح هذا الحد والعدم على القديم محال، فلا يتصور وجود الذات مع عدم علمه، ولا وجود علمه تعالى مع عدم قدرته. دل أنهما ليسا غيرين. ولا معنى لما يقوله الكعبي ــ: أنه لو جاز أن يقال: إن علم الله هو الذات ولا غيره جاز أن يقال: هو هو وهو غيره، لأن هذا تحكم لا دليل عليه، ثم هو باطل بالواحد من العشرة فإنه ليس بعشرة ولا غير عشرة، ولا يجوز أن يقال: هو العشرة وهو غير العشرة، وهذا لأن من نفى شيئين عن شيء لا يلزم أن يجمع بينهما، فإن من قال: هذا الحمار ليس بفرس ولا بغل صح، ولو قال: هو فرس وهو بغل، كان قوله محالا كذا هذا.

---

(١) لوحة ٦٨ و ط.

(٢) لوحه ٥١ ظ ب.

(٣) يقول أبو حنيفة: إن الاستطاعة التي عمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة وهو معاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله تعالى فيه وأمره أن يستعملها في الطاعة دون المعصية.

راجع الفقه الأبسط لأبي حنيفة ص ٤٣ ط الأنوار سنة ١٣٦٨ هـ.

(٤) لوحة ١٤٦ ظ د.

يحققه: أن دليل كونه معنى وراء الذات، وأنه ليس بعين الذات قام، وكذا دليل انعدام المغايرة. فكان قولنا: لا هو ولا غيره صحيحا لقيام الدليل على صحته. وقول القائل: هو هو وهو غيره فاسد، لقيام الدليل على بطلان كل واحد منهما، ولثبوت الاستحالة والتناقض لأن شيئا ما لا يكون غيره[١] لأنه لا يتصور وجود شيء مع عدم نفسه.

[الصفة ليست بعضا لله تعالى]:

وما يقولون: إن الصفة لو لم تكن غير الله تعالى، ولا ذاته لكانت بعضه، لأن في الشاهد ما ليس بذات شيء ولا غيره كان بعضا كالواحد من العشرة واليد من الآدمي. هذا كلام فاسد لأن البعض ما كان بعضا لأنه ليس بشيء ولا غيره بل لأنه جزء، وتركب الكل[٢] منه ومن غيره، ولم يوجد هذا المعنى في الصفة، فكما لم تكن الصفة غيره لانعدام حد الغيرين، ولم تكن ذاته للاستحالة، لم تكن بعضه لانعدام حد البعض. هذا كما أن ما ليس بجوهر ولا عرض فهو جسم في الشاهد والباري جل وعلا ليس بجوهر ولا عرض (ومع هذا ليس بجسم، لأن الجسم لم يكن جسما لأنه ليس بجوهر ولا عرض[٣]) بل كان جسما لأنه متركب، فلما لم يكن متركبا لم يكن جسما فكذا هذا. والله الموفق.

ولهم تمويه آخر يلبسون به على الضعفة فيقولون ـــ: إن ذات الله غير الإنسان وكذا علمه غير الإنسان، فكان ذاته غير الإنسان، وكذا علمه، فكان كل واحد منهما غيرا فيثنى فيقال: هما غيران، فكذا في سائر الصفات.

والجواب: أنا لا ننكر كون الذات والصفات أغيارا للمحدثات، وإنما أنكرنا أن

---

(١) لوحة ١٠١ و ز.
(٢) د كل ــ لوحة ١٤٧ و د.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.

تكون متغايرة في أنفسها. وهذا كما يقال في السوادين أن كل واحد منهما مخالف للبياض، ولا يجب أن يكونا مخالفين لأنفسهما، فيبطل هذا التمويه.

ومن محققي أصحاب الصفات من يقول: أنا لا أتعرض للفظة الغير[١] بالنفي ولا بالإثبات بل أقول: الله تعالى موجود، وله صفات يستحيل عليها العدم كما يستحيل على الذات، وأثبت هذه الصفات بالدليل على حسب ما أثبت الذات، وأقول: لا يتصور بقاء الذات مع عدم الصفات (ولا بقاء الصفات مع عدم[٢] الذات، ولا حاجة إلى التسمية بالغير)[٣] وعدم التسمية فإن كان في مثل هذا يطلق اسم الغير لغة لا أبالي بعد أن لا[٤] أجوز بقاء الذات مع عدمها، ولا بقاءها مع عدم الذات، ولا أجوز غير الذات قائما بذات موصوفا بصفات الكمال بل أقول ذلك مستحيل، وإن كان لا يطلق اسم الغير على ذلك فلا منفعة لي فيه أيضا وإلا فالاشتغال بهذا الكلام من إفلاس المعتزلة لما أن حقيقته ترجع إلى الاختلاف أن اسم الغير في[٥] اللغة ينطلق على ماذا، ولا حاجة بنا إلى معرفة حقيقة هذا الاسم في اللغة، بل الحاجة إلى إثبات قديم له صفات الكمال، ونفي ما وراء قديم واحد إذا كان ذلك الثاني قائما بالذات موصوفا بصفات الكمال لما عرفنا بطلان ذلك وامتناعه، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل. والله الموفق.

وقولهم: إن دليل ثبوت العلم في الشاهد كونه جاهلا مرة، وذا غير موجود في الغائب.

الجواب عنه: أن كونه مرة جاهلا ليس بطريق إثبات العلم عندنا بل هو

---

(١) لوحة ٦٨ ظ ط.
(٢) لوحة ١٤٧ ظ د.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) د سقط.
(٥) لوحة ١٠١ ظ ز.

طريق إثبات المغايرة بين العلم والذات في الشاهد حيث[١] أثبتنا وجود الذات مع عدم العلم، غير أنا اشتغلنا به وذكرناه ليكون ألزم عليهم، لأن المغايرة بين الشيء وذاته لن تتصور، فيستدل بثبوت المغايرة على ثبوت معنى وراء الذات ثم يقال له: هب أن هذا عندك دليل ثبوت العلم، ولكن لم قلت: إن نقل الدليل شرط لثبوت المدلول؟ ولم[٢] قلت: إن الدليل إذا وجد في محل وظهر أن هذا النوع من المعنى معنى وراء الذات يشترط بعد ذلك نقل الدليل لثبوت ذلك المعنى إلى كل محل؟ أليس أن سواد الغراب والفأر وبياض الثلج والكافور معاني وراء الذات، وإن لم يوجد نقل الدليل لعدم رؤيتنا هذه الأشياء متعرية عن هذه الألوان فبطل ما قالوه، مع أن فيما ذكرنا قبل هذا من دلالة الفعل المحكم على العلم ما يفنينا عن ابتداء جواب لهذا النوع من الكلام. وبالله العصمة والتوفيق.

[اعتراض للمعتزلة والرد عليه]:

وقولهم: لو كان الله تعالى عالما بعلم لكان محتاجا إلى العلم، لأنهم يعارضون **بالذات ثم حقيقة الجواب:** أن الحاجة لا تكون إلا بين المتغايرين، وكذا الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب فتتحقق هي ثم ترتفع بوجود ما به دفعها، ولم تكن الذات متعريا عن العلم، ولم يكن العلم معدوما ليتصور الحاجة واندفاعها. ثم العجب من قوم يجعلون الأصلح للعباد واجبا على الله تعالى إيجابا لو امتنع عن إيجاده ذلك لزالت ربوبيته، ولم يجعلوه محتاجا إلى الإيجاد لإبقاء ربوبيته، وكذا يجعلونه متكلما بكلام أحدثه ومريدا[٣] بإرادة حادثة، ولا يجعلونه محتاجا إلى الكلام والإرادة مع كونهما محدثين، ثم يلزمون خصوصهم بإثباتهم الصفات إثبات الحاجة، وهذا هو غاية الوقاحة - عصمنا الله تعالى عن ذلك.

---

(١) لوحة ٥٢ و ب.
(٢) لوحة ١٤٨ و د.
(٣) لوحة ١٠٢ و ز.

[اعتراض آخر والرد عليه]:

وما[١] يقولون: إن الله تعالى لو كان له علم إن لم[٢] يعلم علمه فهو جاهل، وإن كان يعلمه إن كان يعلمه بعلم آخر، فكذلك الكلام[٣] في العلم الثاني، وإن كان يعلمه بذاته فقد ثبت أنه عالم بذاته، وإن علم العلم بنفس العلم فهو جعل المعلوم والعلم واحد، ولما جاز وجود معلوم بنفسه لم لا يجوز عالم بنفسه، وكذا لما جاز كون معلوم بعلم[٤] هو نفسه، لم لا يجوز عالم بعلم هو نفسه؟ كما قال أبو الهذيل.

يجاب عنه فيقال: هذا كلام باطل، لأنا نقول: يعلم علمه بعلم هو نفسه إذ علمه شامل بالمعلومات وعلمه معلوم، نظيره ما مر في أول الكتاب من صحة معرفة النظير بالنظير، ولا استحالة في كون المعلوم معلوما إذ لو علم بعلم آخر لجاز انعدام العلم الثاني فيكون الرجل عالما ولا يعلم علمه، فيعلم ولا يعلم أنه يعلم وهو محال، وإذا جاز في الشاهد جاز في الغائب، فأما أن يعلم بما ليس بعلم هو ذاته على ما زعم عامة المعتزلة أو يعلم بعلم هو ذاته فيكون علمه ذاته ولا تكون ذاته علما كما قال أبو الهذيل محال. فأما هاهنا فإن العلم لما كان معلوما بنفسه وكان العلم هو المعلوم كان المعلوم علما، فلم يكن محالا، وإنما لزمتنا الاستحالة أن لو قلنا: العلم هو المعلوم والمعلوم ليس بعلم، ونحن لم نقل هكذا، فصح ما قلنا، وبطل[٥] ما قال أبو الهذيل.

وذكر أبو الحسين البصري[٦] أن الله تعالى لو كان عالما بمعنى، لكان ذلك

---

(١) لوحة ١٤٨ ظ د.
(٢) د سقط.
(٣) لوحة ٦٩ و ط.
(٤) ط بعلم ــ بالهامش.
(٥) لوحة ١٤٩ و د.
(٦) محمد بن علي الطيب المتكلم المتوفى سنة ٤٣٦ هـ وهو أحد أئمة المعتزلة كان جيد الكلام غزير المادة، من كتبه المعتمد ــ تصفح الأدلة.
راجع تاريخ بغداد للخطيب جـ ٣ ص ١٠٠ وشرح العيون للجشمي ط تونس ص ٣٨٧.

المعنى مثلا للمعنى الذي أوجب كوننا عالمين، لأنه متعلق بما تعلق به علمنا على الوجه الذي تعلق به في وقت واحد على طريقة واحدة، ألا ترى أن لنا علما أن زيدا في الدار، والمعنى الذي يوجب كون الباري سبحانه وتعالى عالما متعلق بزيد هذا بعينه أنه في الدار في هذا الوقت فقد[1] تعلقا لذاتيهما بشيء واحد على وجه واحد في وقت واحد على طريقة واحدة فكانا مثلين، وأعني بقولي: على طريقة واحدة: أنهما تعلقا به تعلق المعلوم على التفصيل، ولهذا لم يلزم أن يكون علم الواحد منا مثلا للباري سبحانه وتعالى، وإن تعلقا بأن زيدا في الدار لأن العلم منا[2] تعلق بزيد تعلق المعلوم، والباري عز وجل تعلق (به تعلق)[3] العالمين، فلم يسد أحد الذاتين مسد الآخر. والدلالة على أن كل علمين تعلقا بشيء واحد على الحد الذي ذكرناه فهما مثلان هي أن كل واحد منهما قد سد مسد الآخر، وقام مقامه فيما يرجع إلى ذاته، ألا ترى أنه قد علم بأحدهما ما علم بالآخر على الحد الذي علم بالآخر. وأيضا فلو فرضنا وجود[4] ما يسمونه علم الباري عز وجل بأن زيدا في الدار، ثم طرأ على ذلك المحل اعتقاد بأن زيدا ليس في الدار لنفاهما جميعا لأنه لو نفى أحدهما دون الآخر اجتمع في قلب الإنسان العلم بأن زيدا في الدار، والجهل[5] بأن زيدا في الدار على حد واحد، وإذا انتفى كلا العلمين بالجهل ثبت أنهما مثلان، لأن الشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين[6]، ألا ترى أن السواد لا ينفي البياض والحموضة، لما كان البياض والحموضة مختلفين غير ضدين، وينفي البياضين عن المحل الواحد لأن البياضين مثلان، والبياض والحمرة ضدان. فقد

---

(١) لوحة ١٠٢ ظ ز.
(٢) ز مما.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٥٢ ظ ب.
(٥) لوحة ١٤٩ ظ د.
(٦) ب د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

لزمهم أن يكون المعنى الذي زعموا أنه يوجب كون الباري عز وجل عالما مثل المعنى الذي يوجب كوننا عالمين، وفي ذلك استحالة قدمه مع كون علومنا محدثة لأن المثلين يستحيل أن يكون أحدهما قديما والآخر محدثا، وذلك أنه إذا كان أحدهما مثلا[١] للآخر وجب لأحدهما من القدم ما وجب للآخر. وهذا كله كلامه حكيته بلفظه، وهو ممن يزعم المعتزلة أن علوم سلفهم انتهت إليه، ثم أربى على جميع من تقدم منهم بحدة خاطره وجودة قريحته وقوة فطنته، ومواظبته مع هذا على البحث والتنقير[٢]، والتأمل والتفكر، والوقوف على ما عجز عنه من تقدمه منهم، ليعلم من وقف على وهاء كلامه وضعف شبهته ـ وهذه[٣] حالته عندهم ـ بطلان مذهبهم وضعف شبههم، وكذبهم في دعاويهم العريضة، وعدولهم عن الصواب فيما يعتقدونه ويذهبون إليه.

فنشتغل ببيان فساد كلامه وحيده عن سنن الاستقامة فيما يزعم فنقول – وبالله التوفيق –: إن حاصل تطويله أن علمه تعالى لو تعلق بالمعلوم حسب تعلق علومنا به[٤] كان علمه مثلا لعلومنا، لأن كل واحد من العلمين سد مسد الآخر، ثم فرق بين تعلق علومنا بالمعلوم وتعلق ذاته (وقال: إن علمنا تعلق بالمعلوم تعلق العلوم وتعلق ذاته)[٥] به تعلق العالمين. وهذا منه جهل: إما جهل بما يوجب المماثلة، أو تمويه على ضعفة قومه، وبيان ذلك أنا نقول له: أكانت المماثلة ثابتة بمجرد التعلق أم لم تكن؟ (فإن لم تكن)[٦] المماثلة ثابتة بمجرد التعلق كان كلامه فاسدا ظاهر الفساد، إذ لا مساواة بين علومنا وبين علم الباري إلا من حيث التعلق

(١) لوحة ٦٩ ظ ط.
(٢) نقر، يقال: نقرت عن الأمر إذا بحثت عنه راجع المصباح المنير.
(٣) لوحة ١٠٣ و ز.
(٤) لوحة ١٥٠ و د.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه مكانه لسلامة السياق ـ سقط من د.

بالمعلوم. وإن كانت ثابتة بمجرد التعلق فقد ساوى ذات الله تعالى على زعمهم علومنا في التعلق بالمعلوم، فإن ذاته تعلق بالمعلوم، وهو كون زيد في الدار كما تعلق به علمنا، فينبغي أن تكون ذاته مثلا لعلومنا، ويستحيل حينئذ أن يكون ذاته قديما مع كون علمنا محدثا، وإن لم يكن ذاته محدثا مع مساواته علمنا في التعلق بالمعلوم لا يكون علمه محدثا أيضا، فإن تعلق بالمعلوم كما تعلق علومنا، ويظهر أن لا مماثلة تثبت بهذا، وما أتى به من الاحتراز اللفظي أن علمه وعلمنا يتعلقان بالمعلوم (تعلق المعلوم)[١] على طريقة واحدة، وفسر أنهما يتعلقان بالمعلوم تعلق العلوم ليتمكن من الفرق بين ذات الله تعالى وبين علومنا ونقول: إن تعلق ذات الله تعالى بالمعلوم ليس على طريقة تعلق علمنا بالمعلوم فإن تعلق ذاته به تعلق العالمين لا[٢] تعلق المعلوم، وتعلق علمنا به تعلق العلوم فلم تحصل المماثلة.

وهذا كلام فارغ عن المعنى لا طائل تحته ولا محصول له، فإنا نقول: أيش تعني بقولك: إن تعلق ذاته بالمعلوم تعلق العالمين، أهو تعلق صار المعلوم معلوما له به؟ أم تعلق لم يصر المعلوم معلوما[٣] له[٤] به؟ فإن قلت: إنه تعلق لم يصر المعلوم معلوما له به، فلم تكن الذات به عالما بالمعلوم إذ كل تعلق لا يصير الذات به عالما لا يفيد اتصاف الذات به عالما، كتعلق القدرة بالمقدور عندنا، وتعلق الذات بالمقدور عندهم، وكذا تعلق الإرادة بالمراد، وتعلق الخطاب بالمخاطب. فلأي معنى تزعمون أن الذات يصير بهذا التعلق عالما؟ فإن قلت: إنه تعلق يصير الذات به عالما، فهذا هو تعلق[٥] العلم بالمعلوم لا غير، فإذا كان تعلق ذاته بالمعلوم على طريقة تعلق علمنا به فينبغي أن تكون ذاته مثلا لعلمنا على قضيته.

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ١٥٠ ظ د.
(٣) لوحة ١٠٣ ظ ز.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٥٣ و ب.

ثم نقول له: قولك تعلق ذاته بالمعلوم تعلق[١] العالمين ما تفسير تعلق العالمين؟ أهو تعلق بواسطة تعلق العلم أم تعلق بلا واسطة تعلق[٢] العلم؟ فإن قلت: إنه تعلق بواسطة تعلق العلم فقد أقررت بثبوت العلم له، وإن قلت: إنه تعلق بواسطة تعلق العلم، قيل: هذا ممنوع، لم قلت إن الذات يتعلق بالمعلوم بدون العلم؟ وهذا هو عين الخلاف. ثم نقول: تعلق ذات ليس بعلم بشيء على وجه يصير المتعلق معلوما غير معقول، فكيف أثبتم لذات الباري جل وعلا مع أنه ليس بعلم تعلقا بالموجودات التي تصير هي معلومة له به وهو غير معقول؟.

وما قال: إنا لو فرضنا وجود علم الباري في محل علمنا ينتفيان جميعا بالجهل، وإنما ينفي شيء واحد شيئان متماثلان على ما ذكر فيه وجوه من الخطأ: أحدها: أن ما قال من وجود صفة الله تعالى في محل علمنا محال، لأن وجود الصفة القديمة في المحدث محال وليس ذلك إلا[٣] كقول من يقابله، فنقول: بأنا لو فرضنا وجود ذات الباري في محل علمنا وذلك محال لا يفرض فكذا هذا، ولو أنه ركب هذا الفرض مع إحالته لركبه خصمه. ونقول: لو فرضنا وجود ذات الباري في محل علمنا ثم وجد فيه الجهل بأن زيدا في الدار انتفيا جميعا، لأن العلم إنما ينتفي بوجود الجهل لأنه مما يصير المتعلق به معلوما، ومن المحال اجتماعه مع الجهل، وهذا المعنى في الذات عندهم موجود، فلو أوجب هذا مماثلة بين علومنا وبين علمه لأوجب مماثلة[٤] بين علومنا[٥] وبين ذاته، وإن لم يوجب هناك لا يوجب هاهنا.

---

(١) لوحة ٧٠ و ط.
(٢) لوحة ١٥١ و د.
(٣) ز الآن.
(٤) لوحة ١٥١ ظ د.
(٥) لوحة ١٠٤ و ز.

وإن قال: وجود ذات الباري بمحل علمنا محال فلا نفرض. قلنا: وجود علم الباري بمحل علمنا محال فلا نفرض.

والثاني: إن وجود علم الباري بمحل علمنا لم يتصور، لأنه لو وجد في محل علمنا لكان علما لنا لا علما له لأن ما وجد في محل يكون صفة لذلك المحل لا غير كما في السواد والبياض والحركة والسكون، وإذا كان علما لنا لا يتصور اجتماعه مع علم آخر لنا، إذ وجود علمين بمعلوم واحد بجهة واحدة محال ممتنع، وهذا لأن عندنا قيام عرضين متجانسين بمحل واحد محال، وعند المعتزلة وإن جاز هذا في بعض الأعراض كالحركات والألوان فلم يثبت عنهم القول بجواز ذلك في علمين، ولو ثبت لكان شيئا بنوه على أصلهم الفاسد. فلم نسلم، ونبطله إذا انتهينا إلى مسألة خلق أفعال العباد – إن شاء الله تعالى.

والثالث: أن انتفاء صفتين عن محل بصفة تضادهما لا يدل على مماثلة المنتفيين، فإن الحمرة والصفرة والخضرة والسواد تنتفي عن محل لوجود البياض فيه، ولا مماثلة بين هذه الألوان بل بينها مضادة. وما زعم أن المنتفيين إما أن يكونا متماثلين كالبياضين المنتفيين بثبوت السواد في المحل، وإما أن يكونا متضادين كهذه الألوان المذكورة، ولا مضادة بين علم[1] الباري الموجود في محل علمنا وبين علمنا، ومع ذلك ينتفيان بثبوت الجهل في ذلك المحل دل أنهما كانا متماثلين، إذ لو لم يكونا متماثلين وكانا مختلفين غير متضادين لما انتفيا عن المحل بل وينتفي أحدهما لا غير كالبياض مع الحموضة.

يجاب عنه أن ثبوت صفة لما كان ينتفي تارة صفتان متضادتان وتارة[2]

---

(١) لوحة ١٥٢ و د.
(٢) لوحة ٧٠ ظ ط.

صفتان متماثلتان (دل أن انتفاءهما)[١] لا يوجب تماثلهما، إذ لو كان انتفاؤهما يوجب تماثلهما لما انتفى المتضادان، إذ الموجب العقلي لا يوجب الشيء وضده، فلا يوجب التماثل والتضاد جميعا، على أنا نقول: كما ينتفي ثبوت صفة في محل صفتان متماثلتان وصفتان متضادتان كذا ينتفي صفتان مختلفتان غير متضادتين، ولا متماثلتين (كما ينتفي)[٢] عن المحل بثبوت الموت فيه الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر[٣]، ولا تضاد بين هذه الصفات ولا تماثل، فدل أن هذه الكلام منه صدر عن الجهل بالحقائق، ولم ينفعه تصوير هذا المحل، ولم يتخلص أيضا عن المعارضة بمحال مثله. وبالله العصمة.

والرابع: أن المماثلة[٤] لو ثبتت بين علم الباري سبحانه وتعالى وبين علمنا عنده لاشتراكهما في التعلق بالمعلوم على طريقة واحدة لكان ينبغي أن تقتصر المماثلة على الوصف الخاص الذي ثبت به الاشتراك بينهما، وهو التعلق[٥] بالمعلوم فكانا مثلين من حيث التعلق بالمعلوم على طريقة واحدة، ولم يتعد المماثلة ما وراء ذلك مما لا اشتراك بينهما فيه من كون أحد العلمين محدثا وضروريا أو مكتسبا وعرضا مستحيل البقاء غير شامل على المعلومات والآخر مخالفا له (في هذه الوجوه)[٦]، فلا توجب المماثلة بينهما في هذه الوجوه، لانعدام دليل المماثلة (في حقها إذ دليل المماثلة)[٧] مقتصر على جهة التعلق فحسب، وهذا لأن أحد العلمين سد مسد صاحبه فيما يثبت الاشتراك بينهما لا فيما وراء ذلك، فكان إثبات الحكم عاما عند اختصاص علة الحكم ودليلة جهلا محضا. وبالله التوفيق.

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ١٠٤ ظ ز.
(٤) لوحة ٥٣ ظ ب.
(٥) لوحة ١٥٢ ظ د.
(٦) ز سقط.
(٧) ز سقط.

ثم عند الأشعرية وإن تعلق علم الباري بالمعلوم تعلق العلوم، وكذا علمنا لا مماثلة بينهما، لما مر من أن المماثلة عندهم تثبت بالاشتراك في جميع الصفات، وقد انعدم.

وعندنا التعلق وإن وجد لعلمنا، ولكن تعلق ثبت بكسبنا في الاستدلالي أو بمحض تخليق الباري في الضروري، وتعلق علمه تعالى لا بصنع أحد فلم تثبت المشاركة. وبالله التوفيق.

ويقال للمعتزلة ــ ما معنى قولكم: إن الله تعالى موصوف بأنه عالم إذا لم يكن له علم؟

فإن قالوا: موصوف بأنه عالم بوصف الواصفين إياه إذ الصفة هي وصف الواصف إياه. قيل لهم: لو أن رجلا قال لزنجي[١]: إنه أبيض، أو لقصير: إنه طويل هل كان الزنجي أبيض والقصير طويلا؟ فإن قالوا: نعم، كابروا، وإن قالوا: لا، ناقضوا، لأن الوصف من الواصف قد وجد، ولا عبرة له عند انعدام المعنى القائم بالموصوف.

ثم يقال لهم: إذا كان من وصفه متكلم بأنه عالم، لا من قام به العلم أو من له العلم ينبغي أن[٢] يقال: إن من قال لحمار: إنه عالم، أو لطفل أو لمجنون لم يقم به علم بأنه عالم. أن يكون صادقا في مقالته، لوجود الوصف له بذلك، إذ هو يكون عالما بوصف الواصف له بذلك لا بمعنى قائم به، وهذه مكابرة ظاهرة، وسوفسطائية محضة.

ثم يقال لهم: ما معنى قولكم: إن الله كان في الأزل موصوفا بكونه عالما والواصفون كانوا معدومين في الأزل فلا يتصور وجود كلامهم؟ وكلامه أيضا عندكم

---

(١) لوحة ١٥٣ و د.
(٢) لوحة ١٠٥ و ز.

محدث مخلوق، فلم يوجد منه وصف نفسه بأنه عالم. فكان قولهم: إنه كان في الأزل موصوفا بأنه حي قادر باق سميع بصير، باطلا لا تحقق له. وبالله[1] التوفيق.

فمن وقف على ما ثبت في المسألة من الدلائل والكشف لتمويهات المعتزلة، عرف أن القوم لم يريدوا بما ذهبوا إليه إلا موافقة إخوانهم من الفلاسفة، في إثبات ذات في القديم ليس بحي ولا قادر ولا عالم ولا سميع ولا بصير[2]. غير أنهم لم يتجاسروا على إظهار ذلك خوفا[3] من معرة السيف، لما فيه من جحود ما ورد به الكتاب والسنة المتواترة، فأطلقوا هذه الأسامي في الظاهر وأتوا بما يؤدي إلى مقصودهم، من نفي كونه حيا قادرا سميعا بصيرا، وقد صرح بعضهم أن مرادهم هذا وهو الناشي[4] على أحد قوليه على ما مر. وقد روي عن عباد بن سليمان الصيمري[5] مثل مقالة الناشي. وزعم الصالحي[6] أنه إذا قيل: إنه تعالى عالم كان معناه أنه (شيء لا كالأشياء[7])، وهذا رجوع إلى نفي الوصف له بأنه عالم. وهؤلاء أسعد حالا من بقية المعتزلة، حيث استمروا على القياس في نفس الاسم

---

(١) لوحة ٧١ و ط.

(٢) لعل النسفي يعني قول هشام بن عمرو الفوطي حيث يقول لم يزل الله عالما قادرا، وكان إذا قيل له لم يزل الله عالما بالأشياء؟ قال: لا أقول لم يزل عالما بالأشياء وأقول: لم يزل عالما أنه واحد لا ثاني له، فإذا قلت: لم يزل عالما بالأشياء ثبتها لم تزل مع الله، وإذا قيل له: أفتقول: إن الله لم يزل عالما بأن ستكون الأشياء، قال: إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة إليها ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود.
راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ٢١٨.

(٣) لوحة ١٥٣ ظ د.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) هو من أصحاب هشام الفوطي وأحد تلامذته الأوفياء تبعه في كثير من ضلالته من ذلك قولهما بأن شيئا من الأعراض لا يدل على الله تعالى وأن فلق البحر وقلب العصا حية وانشقاق القمر وغير ذلك من المعجزات الحية لا يدل على صدق الرسول، من كتبه ــ الأبواب.
راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٤٧ ــ ١٤٨ وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٨٥.

(٦) سبق التعريف به.

(٧) ز لا شيء كالأشياء.

المقدر على المعنى عن الذات الذي يستحيل عليه المعنى، قياسا على اسم المتحرك والساكن والأسود والأبيض، وغير ذلك من الصفات. وغيرهم من عامة المعتزلة ناقضوا فأثبتوا الاسم مع استحالة ثبوت المعنى في الغائب، ونفوا في الشاهد عند عدم المعنى. والله الموفق.

ثم اعلم أن علم الباري عز وجل لا يقال: إنه حل ذاته، ولا يقال: ذاته محل للعلم ولما وراءه من الصفات، إن كانت موجودة به، لما أن الحلول هو السكون والاستقرار، يقال: حل فلان بمحل كذا وارتحل، والمحلة: السكن، والصفة لا توصف بالسكون، وكذا[١] هذا في صفات الأجسام، لا يقال: حل السواد الجسم إلا على التوسع، ولا يستعمل ذلك في صفاته تعالى على التوسع لوجوب الاجتناب في صفاته عما يوهم الخطأ حسب وجوب الاجتناب عما يوجب الخطأ.

ثم[٢] إن متقدمي أصحاب[٣] الصفات يطلقون أن علمه قائم بذاته، وأبو الحسن الأشعري لم يرض بهذه العبارة وقال: إن علمه تعالى موجود بذاته تعالى لما أن لفظة القيام في الصفات مجاز ولفظة الوجود حقيقة، وأعلم أنه لا يقال إن علمه تعالى معه لأنه ليس بقائم بنفسه فيكون معه، ولا يقال: هو فيه لأنه تعالى ليس بظرف للعلم، والعلم أيضا ليس بمتمكن فيه، ولا يقال: إنه مجاور له لأنه غير مماس له لما أنه لا يقبل المماسة، ولا أنه مباين له لما أنه لا يقبل المفارقة، ولما أن هذه الألفاظ مستعملة في المتغايرات ولا تغاير فيما نحن فيه ووجوب الامتناع عن إطلاق هذه العبارات في الصفات مع الموصوفات في الشاهد للمعنى الأول دون الثاني.

ثم اعلم أن عبارة عامة متكلمي أهل الحديث في هذه المسألة أن يقال: إن الله

---

(١) لوحة ١٠٥ ظ ز.
(٢) لوحة ١٥٤ و د.
(٣) لوحة ٥٤ و ب.

تعالى عالم بعلم وكذا فيما وراء ذلك من الصفات، وأكثر مشايخنا - رحمهم الله - امتنعوا عن هذه العبارة احترازا عما يوهم أن العلم آلة وأداة فيقولون: الله تعالى عالم وله علم، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات.

والشيخ أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - يقول: إن الله تعالى عالم بذاته حي بذاته قادر بذاته، ولا يريد به نفي الصفات لأنه أثبت الصفات في[1] جميع مصنفاته وأتى بالدلائل لإثباتها ودفع شبهاتهم على وجه لا مخلص للخصوم عن ذلك غير أنه أراد بذلك دفع وهم المغايرة، وأن ذاته تعالى يستحيل[2] أن لا يكون عالما، وهذه مسألة عظيمة كثيرة الشبه جمة الحجج اتسع فيها مجال الجدال، وفسح مكان الصيال وكثر من أرباب (النظر وأرباب النحل في فروعها وتوابعها النزاع والخصام[3] وفيما ذكرنا من الحجج ودفع الشبه)[4] غنية عما وراء ذلك لمن لم يحد عن سواء الطريق ولم يعدم مواد الهداية والتوفيق. والله الموفق[5].

---

(١) لوحة ٧١ ظ ط ــ راجع قول الماتريدي ــ التوحيد ــ لوحة ٢٥ وحيث يقول: والله سبحانه يفعل كما علم سبحانه بذاته وقدر بذاته.
(٢) لوحة ١٥٤ ظ د.
(٣) ط الخصام وطال فيها الكلام.
(٤) د ما بين القوسين سقط.
(٥) راجع في فصل الصفات: اللمع لأبي الحسن الأشعري ص ٢٤ ــ ٣١، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٥ ــ ٤٧، غاية المرام في علم الكلام للأمدي ص ٢٥ ــ ٨٨ وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٨٢ ــ ٢١٢ وديوان الأصول لأبي سعيد النيسابوري ص ٤٥٧ وما يليها مطبعة دار الكتب سنة ١٩٦٩، والتمهيد لأبي المعين النسفي لوحة ٦ ظ ولوحة ٧ و.
والبداية من الكفاية في الهداية للصابوني ص ٤٩ ــ ٥٣.

الفصل الثاني

١ - الكلام[١] في نفي الحدوث عن كلام الله تعالى:

[أهل الحق وكلام الله]:

اختلف الناس في كلام الله تعالى أقديم هو أم محدث؟ قال أهل الحق - نصرهم الله -: إن كلام الله تعالى صفة له أزلية ليست من جنس الحروف والأصوات، وهي صفة قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة من الطفولية والخرس وغير ذلك، والله تعالى متكلم بها آمر، ناه، مخبر، وهذه العبارات دالة عليها، وتسمى العبارات كلام الله تعالى على معنى أنها عبارات عن كلامه، وهو يتأدى بها، فإن عبر عنه بالعربية فهو قرآن، وإن عبر عنه بالسورية[٢] فهو إنجيل وإن عبر عنه بالعبرية فهو توراة، والاختلاف على العبارات المؤدية ـ لا عليه، كما يسمى الله تعالى بعبارات مختلفة بالألسنة، وفي لسان واحد بألفاظ مختلفة، والمسمى ذات واحد لا خلاف فيه، هذا هو بيان قول أهل الحق[٣].

---

(١) لوحة ١٠٦ و ز.
(٢) لعله يقصد اللغة السريانية.
(٣) راجع كتاب في العقائد للماتريدي لوحة ٥ ـ ٦ مخطوط ١٤٧ تيمور وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٧٥ ـ ٧٦ وقد عرض الشارح.. القياسين التاليين يحصر بهما قول الفرق في الكلام.
الأول: أن كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم.
أما الثاني: أن كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث.
ويضيف السعد في شرحه للعقائد النسفية ص ٧٧ زيادة توضيح فيقول: إن الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به، وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له.
وهذه الصفة أزلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته ليس من جنس الحروف والأصوات ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي. وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه تعالى عرض من جنس الحروف والأصوات، ومع ذلك فهو قديم.

[قول للمعتزلة]:

وزعم جمهور المعتزلة أن كلام الله عرض محدث أحدثه الله تعالى في محل فصار به متكلما. وكلامه من جنس الحروف والأصوات (وزعم الجبائي وأتباعه من القدرية أن الكلام حروف مؤلفة بأصوات)[١] مقطعة على وجه مخصوص، وزعم ابنه أبو هاشم: أن الكلام لا يكون[٢] إلا من جنس الصوت. والخلاف بينه وبين أبيه أن أباه زعم أن الكلام إذا كتب فهو حروف وكلام، وإذا قرئ فهو حروف وصوت وكلام، وزعم هو أنه إذا كتب فليس بكلام وإنما يكون كلاما إذا قرئ أو قيل، والحروف عند أبي هاشم لا تكون إلا صوتا، ولهذا قالوا في حد الحرف: إنه صوت طباعي غير مؤلف، فعنده[٣] المكتوب في المصاحف وفي اللوح المحفوظ لا يكون كلام الله، فالله تعالى بتخليقه في اللوح المحفوظ لا يكون متكلما، وإنما يكون متكلما بتخليقه الأصوات. وعند الجبائي ذلك كله كلام، والله تعالى بتخليقه الكتابة والحروف المصورة في محل يصير متكلما كما يصير متكلما بخلق الأصوات، ثم عند الجبائي: القرآن كما هو قائم باللوح المحفوظ قائم بكل مصحف كتب فيه وهو مع هذا شيء واحد، ولو كتب الكاتبون في السماوات والأرض في البقاع المتفرقة مصاحف لا تحصى[٤] كثرة كان هو بكماله حالا في كل مصحف وكل مصحف كتب قام به بكماله، وكل مصحف انعدم بطل عنه، وهو مع هذا لا يزداد بزيادة المصاحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها، وهو قرآن واحد، ورأيت هذا

---

(١) ز – ما بين القوسين سقط – ويذكر أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٢٣١ أن المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية والمرجئة وكثير من الروافض يقولون: إن القرآن كلام الله تعالى وأنه مخلوق لله ولم يكن ثم كان.

(٢) لوحة ١٥٥ و د.

(٣) أ ي عند أبي هاشم.

(٤) لوحة ١٠٦ ظ ز.

القول في[١] بعض الكتب منسوبا إلى الإسكافي[٢] أحد رؤسائهم[٣].

فأما المتأخرون من المتكلمين فإنهم ينسبونه إلى الجبائي، ولعل الجبائي اتبع الإسكافي في ذلك. وزعم جعفر بن حرب[٤] وجعفر بن مبشر[٥] ومن تابعهما من المعتزلة: أن[٦] القرآن خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ، ولا يجوز أن[٧] ينقل عنه، وأنه لا يتصور وجوده إلا في مكان واحد عند اتحاد الزمان، وقالوا مع هذا إن القرآن في المصاحف وفي صدور المؤمنين، وإن ما يقرأ أو يسمع من القارئ هو القرآن على ما عليه أكثر الأمة، إلا أنهم ذهبوا في معنى هذا إلى ما يسمع ويكتب ويحفظ حكاية القرآن وهو فعل الكاتب أو القارئ أو الحافظ، وأن المحكي بحيث خلقه الله تعالى، وإلى هذا القول ذهب أبو القاسم الكعبي ومن تابعه من معتزلة بغداد، فكان كلامه تعالى عند هؤلاء في الحقيقة هو الحروف المصورة المكتوبة في اللوح المحفوظ[٨]. ومنهم من يقول: إن القرآن جسم وهو النظام، فإن من مذهبه أن الكلام في الشاهد جسم لأن عنده لا عرض إلا الحركة[٩]، ثم عند هؤلاء كلهم الله تعالى متكلم لأنه خلق الكلام، والمتكلم عندهم هو الخالق للكلام،

---

(١) لوحة ٧٢ و ط.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) يقول الإسكافي أن كلام الله عرض مخلوق وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد. راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ٢٤٦.

(٤) سبق التعريف به.

(٥) أبو محمد جعفر بن مبشر يلقب بالقصبي توفى سنة ٢٣٤ هـ كان مقدما في الكلام والفقه والحديث والقرآن والاجتهاد وهو من نساك البغداديين.
راجع: الانتصار للخياط ص ٨١، وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٢٨٣، وتاريخ بغداد للخطيب جـ ٧ ص١٦٢.

(٦) لوحة ١٥٥ ظ د ــ وراجع قولهما هذا في مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ٢ ص ٢٤٣.

(٧) لوحة ٥٤ ظ ب.

(٨) يقول الخياط في كتابه الانتصار ص ٦٤: لم يكن جعفر بن مبشر ولا من قال بقوله يزعم أن أحدا لم يسمع القرآن إلا على المجاز، بل كان قولهم إنهم قد سمعوا القرآن في الحقيقة وأن القرآن في المصاحف مكتوب غير أن سبيل العلم بذلك السمع وإنما كانوا ينكرون بالقياس أن يكون عرض في مكانين فأما ما جاء به السمع فلم يدفعوه.

(٩) يذكر البغدادي في الفرق بين الفرق ١٢٢: أن من فضائح النظام قوله بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات والخواطر أجسام.
وراجع قول النظام في جسمية كلام الله ــ في مقالات الإسلاميين للاشعري جـ ١ ص ٢٤٥.

وهو أمر ناهٍ لأنه خلق الأمر والنهي. وأبو بكر الأصم من جملتهم لا يمكنه أن يقول إن الله متكلم، لأن عنده يستحيل كونه متكلما بكلام أزلي قائم بذاته لإنكاره الصفات، ولا يمكنه أن يقول إنه متكلم بخلقه الكلام في محل كما هو مذهب إخوانه من المعتزلة، لأن الكلام الحادث عرض وهو ينفي الأعراض[١] ومعمر بن عباد السلمي[٢] شيخهم المقدم لا يمكنه أن يقول: إنه[٣] تعالى متكلم بكلام أزلي قائم به كما يقوله أهل الحق، لإنكاره الصفات، ولا يمكنه أن يقول إنه متكلم بخلقه الكلام كما يقول إخوانه من المعتزلة، لأن الكلام الحادث عرض وهو يقول: لا قدرة لله[٤] تعالى على تخليق شيء من الأعراض بل خالقها محالها إما باختيارها وإما طباعها[٥]، وكذا ثمامة بن الأشرس النميري[٦] تلميذ النظام لا يمكنه أن يصف الله تعالى بأنه متكلم لا كما يقول أهل الحق، لإنكاره الصفات ولا كما يقوله المعتزلة لأن الكلام.. الحادث عنده يوجب بطريق التولد من تحريك المتكلم الآلات التي بها يتكلم، ومن مذهبه أن المتولدات أفعال لا فاعل لها. فعلى قول هؤلاء القلة الثلاثة ليس الله تعالى بمتكلم ولا آمر ولا ناه، وأن القرآن ليس بكلامه، وفي هذا تكذيب محمد عليه السلام بقوله إن هذا كلام الله تعالى، ورفع الشرائع، وإبطال الفرض والوجوب والحظر لثبوت ذلك كله بأمره ونهيه، ولا أمر ولا نهي عندهم، ولشياطينهم أقاويل تستنكف البهائم أن تنسب إليها، ولولا مخافة التطويل لحكيتها

---

(١) راجع هذا الكلام للأصم في مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٢٣٦.

(٢) معمر بن عباد السلمي توفى سنة ٢٢٠ هـ. وهو من رؤساء المعتزلة ومن أهم أقواله نفي الصفات ونفي القدر والقول بأن الله لا يقدر إلا على خلق الأجسام وأن الإنسان هو معنى أو جوهر غير الجسد المحسوس وأن المعجزات ليست من فعل الله لأنها أعراض والله لا يخلق الأعراض.
راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٩٥ والتبصير في الدين للأسفراييني ص ٤٥ والمعتزلة لجار الله ص ١٣٠.

(٣) لوحة ١٥٦ و د.

(٤) لوحة ١٠٧ و ز.

(٥) يذكر الخياط رأي معمر السلمي في هذا مدافعا عنه فيقول: إن معمرا كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعا على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعا، وكان يزعم من ذلك أن الله هو الملون للسماء والأرض ولكل ذي لون بأن فعل تلوينها. راجع الانتصار للخياط ص ٤٥.

(٦) سبق التعريف.

ليحمد العاقل الله تعالى على ما عصمه من تلك الترهات، ويعرف سخافة عقولهم مع دعاويهم العريضة، وإعجابهم بآرائهم السخيفة.

[الأدلة النقلية للمعتزلة على أن القرآن محدث]:

واحتجت المعتزلة بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾[١] والجعل والتخليق واحد. وبقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[٢]، ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾[٣] وهذا نص إذ لا فرق بين المحدث والمخلوق[٤].

[الأدلة العقلية للمعتزلة على حدوث كلام الله]:

والمعقول لهم أن التسوية بين الشاهد[٥] والغائب ثابتة في العقول في[٦] الأجناس والفصول، فإن الحركة لما كانت نقلة في الشاهد، كانت كذا في الغائب ومن أثبت الحركة في الغائب ليست بنقلة عد خارجا عن المعقول، وكذا هذا في

---

(١) سورة الزخرف ــ ٤٣ ــ الآية ٣.
(٢) سورة الأنبياء ــ ٢١ ــ الآية ٢.
(٣) سورة الشعراء ــ ٢٦ ــ الآية ٥.
(٤) ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ أو معناه إذا أردنا شيئا قلنا له كن فيكون قوله كن وهو قسم من كلامه متأخر عن الإرادة ويكون حاصلا قبيل كون الشيء وهذا يوجب الحدوث ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ وإذ ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص بذلك يكون حادثا. ومنها قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ فإنه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثا.
ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ وهذا يدل على أن كلام الله قد يكون عربيا تارة وعبريا أخرى وما كان كذلك فهو متغير والمتغير حادث.
ومنها قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ فكلامه مسموع والمسموع لا يكون إلا حرفا وصوتا وكلاهما حادث.
ومنها أنه وصف بأنه منزل وتنزيل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالإنزال على صفاته القديمة.
ومنها قوله عليه السلام: "يا رب القرآن العظيم يا رب طه وياسين" فالقرآن المربوب كلا وبعضا والمربوب محدث.
راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٨٠ ــ ٨١.
(٥) لوحة ١٥٦ ظ د.
(٦) ط ــ فإن ــ لوحة ٧٢ ظ ط.

السواد والبياض والاجتماع والافتراق، ثم الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات، فمن أثبت في الغائب كلاما على خلاف ما هو المعقول في الشاهد كان خارجا عن قضية العقول، مضاهيا من أثبت في الغائب حركة وليست من جنس النقلة أو سكونا ليس من جنس القرار أو سوادا خارجا عن جنس الألوان.

والآخر أنهم يقولون: إن بين الأمر والنهي في الشاهد تضاد (ولا تضاد)[١] بين العلم والقدرة والسمع والبصر بل بينهما مخالفة.

ثم إنكم تقولون: إن قول من قال: إنه عالم بذاته قادرا[٢] بذاته، وقول أبي الهذيل: إنه عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته، وكذا فيما وراءهما من الصفات وحال، لأنه لو كان كذلك كان عالما بما هو به قادر، قادرا ما هو به عالم، واستدللتم بالشاهد، وهذا فوق ما أنكرتم لأن بين الأمر والنهي تضاد ولا تضاد بين العلم والقدرة، فيصير قولكم: إنه آمر ناه بصفة واحدة كمن يقول: إنه أبيض أسود بصفة واحدة، ولو جاز ذا لجاز أن يكون أسود بالبياض وأبيض بالسواد، ويكون في حالة واحدة أسود أبيض، وذلك كله قلب المعقول. وكذا ما تعلق به الأمر تعلق به ما هو النهي فيصير المأمور منهيا والمنهي مأمورا[٣]، فيكون كل فرض محظورا وكل محظور فرضا، وفساد ذلك كله لا يخفي.

ويقولون أيضا: إن الخطاب لموسى بقوله: ﴿ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾[٤] في الأزل ولا موسى ولا نعل ولا لبس للنعل. محال. ولو أن واحدا منا قال قبل أن يولد له ولد وكان قصده أنه لو ولد سماه زيدا، فقال: يا زيد ادخل الدار، وناولني الكتاب يستحق

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ١٠٧ ظ ز.
(٣) لوحة ١٥٧ و د.
(٤) سورة طه ــ ٢٠ ــ الآية ١٢.

وينسب إلى غاية السفه. ولو كان له ابن بمكة وهو ببخارى[١] فقال: يا زيد اسقني ينسب إلى الحمق، فكذا في الغائب، وكذا هذا في كل أمر في القرآن أو نهي فيه ويقولون أيضا: إن الله تعالى قال: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ﴾[٢] والإخبار عن عصيان آدم في الماضي قبل وجود العصيان يكون إخبارا عن المخبر لا على ما هو به وهو كذب، ونسبة الله تعالى إلى الكذب كفر. فدل أن وجود هذا الإخبار كان بعد وجود العصيان من آدم عليه السلام لا قبل وجوده.

وكذا يقولون: إن التكلم في الخلق نفسه لن يكون إلا للتذكر أو لدفع الوحشة عن نفسه وما عدا هذين الوجهين فهو سفه. والتذكر يكون لمن يخشى النسيان، وهو محال على الله تعالى، وكذا اعتراء الوحشة عليه لأنها من باب الآفات، وهي من أمارات الحدث فلم يبق إلا السفه، ونسبة الله تعالى إلى السفه كفر، ولا قسم وراء هذا الأقسام.

فإذا امتنعت هذه الأقسام كلها امتنع ثبوت الكلام في الأزل. ويقولون: إن القرآن متبعض متجزئ له نصف وعشر وسبع وجزء من ثلاثين جزء وهو[٣] سور مختلفة وأجزاء متباينة متغايرة فالقول[٤] باتحادها سوفسطائية، وإنهم يقولون: إن الله تعالى متكلم بكلام واحد ويجب القول بقدمه مع التجزئ والتبعض إبطال القول بحدوث الأجسام وذلك محال. فهذه هي الشبهة التي يتعلقون بها[٥].

---

(١) لوحة ٥٥ و ب.
(٢) سورة طه ــ ٢٠ ــ الآية ١٢١.
(٣) لوحة ١٠٨ و ز.
(٤) لوحة ١٥٧ ظ د.
(٥) ومن الشبه العقلية للمعتزلة أيضا: أن الكلام يكون حروفا منظومة وأصواتا مقطوعة وما هذا حالة يكون محدثا، ومنها أنه لو كان قديما لكان مثلا لله تعالى لأن القديم قديم لنفسه وما شاركه في هذه الصفة فيجب أن يكون مثلا له، ومنها أن ما خالف القديم في بعض صفاته الذاتية يكون محدثا ومنها أن ما ثبت كونه مخالفا لله تعالى وغير إله فلا خلاف أنه محدث.
راجع: المغني للقاضي عبد الجبار جـ ٧ خلق القرآن ص ٨٤ ــ ٩٤ ط أولى سنة ١٣٨٠هـ.

[كلام الأشعري في خطاب "كن"]:

ولنا ما تعلق به بعض[١] من وافقنا في هذه المسالة وهو الأشعري وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾[٢] أخبر أنه يحدث المحدثات بخطاب "كن" ولو كان هذا الخطاب محدثا لأحدثه بخطاب آخر، وكذا الثاني والثالث إلى مالا يتناهى، وتعلق وجود العالم بما لا يتناهى من الخطاب مما يدخل وجوده في حيز الممتنعات على ما مر قبل هذا، فثبت أن قوله: "كن" ليس بمحدث. وللخصوم على هذا أسئلة وللمتعلق به أجوبة عنها مقنعة[٣] غير أن مشايخنا – رحمهم الله – لم يعتمدوا على التعلق بهذه الآية فأعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل.

[الدلائل العقلية على قدم كلام الله عند الماتريدية]:

والمعقولة لنا في المسألة أن كلام الله تعالى لو كان مخلوقاً أو حادثا كائنا بعد أن لم يكن، لكان الأمر لا يخلو إما أن يكون حادثا في ذات الله تعالى، وإما أن يكون حادثا في محل آخر سوى ذاته تعالى، وإما أن يكون حادثا لا في محل، ولا تصور لقسم رابع. وهذه الأقسام كلها ممتنعة، وما يخطر بالبال وجوده إذا افتن في وجوده وانقسم إلى أقسام محصورة كل قسم منها، ممتنع محال. وجب تنفيد القضية لاستحالة تحققه وامتناع وجوده إذ لو كان لكان على أحد هذه الوجوه الممتنعة، والقول بوجود ما ثبت امتناعه قضاء[٤] على الدلائل الأولية ــ التي منها تنتزع[٥] العلوم الاستدلالية ــ بالبطلان، وشهادة عليها بخروجها عن كونها من أسباب

(١) لوحة ٧٣ و ط.
(٢) سورة النحل ــ ١٦ ــ الآية ٤٠.
(٣) انظر في هذا لأبي الحسن الأشعري اللمع ص ٣٣ ــ ٤٦ والإبانة ص ٢٠ ــ ٣٣.
(٤) لوحة ١٥٨ و د.
(٥) ز تتنوع.

المعارف (والقول بهذا)[١] سوفسطائية. ودليل ما أنفذت من القضية المطلقة بامتناع كل قسم من هذه الأقسام، عرض كل قسم منها على دلائل العقول وشهادات المعارف ليظهر بذلك امتناع كل قسم منها على التفصيل فيتضح بذلك صحة ما ادعيت فأقول - وبالله التوفيق -:

[بيان بطلان الأقسام الثلاثة]:

(أما القسم[٢]) الأول: وهو جواز حدوث الكلام في ذات القديم جل وعلا فبين الفساد ظاهر الاستحالة[٣] والامتناع. **ووجهه:** أن ذات الباري قبل حلول الظلام الحادث فيه لا يخلو إما إن كان متعريا عن الكلام، وإما أن لم يكن متعريا عنه (فإن لم يكن متعريا)[٤] عنه كان موصوفا به في الأزل، لاستحالة انعدام التعري عن الكلام بدون الكلام وهذا هو الاعتراف بمذاهب الخصوم[٥] وانقياد للحق ورفض للخلاف، فإن كان متعريا عن الكلام لكان لا يخلو إما أن يكون متعريا عنه لذاته، وإما أن يكون متعريا عنه لمعنى قائم به، لانعدام الواسطة بينهما. فإن كان متعريا عن الكلام لذاته لم يتصور حدوث الكلام مع وجود الذات الموجب للتعري عنه. **ولا وجه إلى القول بانعدام الذات لوجوه: أحدها** أنه قديم والعدم على القديم محال على ما مر، **والثاني** أن الذات لو انعدم لاستحال حدوث الكلام في ذات منعدم، **والثالث** أن حدوث الكلام في الذات لو كان ممتنعا في حال وجود الذات لقيام ما يوجب تعري الذات عنه لكان عدم الذات شرطا لوجود الكلام فيه وهو محال، لأن المحل شرط لوجود (الشيء[٦]) فيه ومن المحال اشتراط عدم شرط وجود الشيء

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) د بالهامش وهو بجميع النسخ.
(٣) د بالاستدلال ــ لوحة ١٠٨ ظ ز.
(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه لسلامة السياق وسقط من د.
(٥) أي خص المعتزلة وهم أهل السنة والجماعة.
(٦) لوحة ١٥٨ ظ د.

لوجوده)[١] إذ القول بتعلق وجود الشيء بانعدام شريطة وجوده مما لا يخفى فساده، لأن انعدام شريطة وجوده شرط بقائه على العدم[٢]، ومن المحال جعل شرط البقاء على العدم شرط الوجود، فدل أن الذات لو[٣] كان متعريا عن الكلام لنفسه لكان لا يتصور حدوثه فيه، ولو كان الذات متعريا عن الكلام لمعنى لكان لا يتصور حدوثه فيه مع وجود ذلك المعنى، لأن ذلك المعنى ما دام باقيا كان الذات موصوفا بالتعري عن الكلام (فاتصافه بالتعري عن الكلام)[٤] مع قيام الكلام به محال، وكذا قيامه به مع ما يوجب التعري عنه محال، ولا وجه إلى القول بانعدام المعنى الموجب لاتصافه بالتعري ليحدث الكلام حال عدمه، لأن ذلك المعنى إن كان أزليا فالعدم إليه محال، وإن كان محدثا والذات لا تتعرى عن ذلك المعنى وعن الكلام إذ لا واسطة بينهما وكلاهما محدثان، فإذا كان الذات لا يخلو عن الحادث وما لا[٥] يخلو عن الحادث لا يسبقه، وما لا يسبق الحادث حادث[٦]، وبهذا عرفنا حدوث الأجسام، وباستحالة حدوث الحوادث في القديم عرفنا حدوث الهيولى، فكان القول بحدوث معنى في ذات الله تعالى مبطلا القول بحدوث العالم، والهيولى مصححا القول بقدمها، وبهذا تبين فساد قول الكرامية وإلحادهم وعدولهم عن الحق حيث[٧] جوزوا حدوث الكلام والتكوين وغيرهما (من الصفات)[٨] في ذات الله - تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا - ونبين ذلك بعد هذا في مسألة التكوين والمكون - إن شاء الله تعالى.

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ط، ز القدم ــ لوحة ٧٣ ظ ط.
(٣) لوحة ٥٥ ظ ب.
(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.
(٥) لوحة ١٠٩ و ز.
(٦) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٧) لوحة ١٠٩ و د.
(٨) د ما بين القوسين سقط.

[بيان امتناع القسم الثاني]:

وأما القسم الثاني وهو القول بحدوث الكلام لا في محل فهو أيضا ممتنع، لأن الكلام المحدث يستحيل أن يكون جوهرا لأن الكلام من قبيل الصفات، والصفة ما يتميز به الذات المتصف به عما لا اتصاف له به من الذوات، والجوهر هو الممتاز بالصفات عما لا اتصاف له بمثل تلك الصفة التي اتصف هو بها، ولا ويمتاز به عما لم يتصف به فكان الجوهر من قبيل ما يتصف لا[١] من قبيل ما يتصف به غيره، فكان القول بكون الكلام جسما أو جوهرا محال، وإذا لم يكن جوهرا كان عرضا لانحصار المحدثات على هذين القسمين، ثم العرض مما تقرر في أوائل الأدلة وبداية العقول استحالة قيامه بذاته[٢]. غير مفتقر إلى محل يقوم به حتى صار ذلك[٣] من الآراء الزائفة التي يتصارع أرباب العقول السليمة إلى الحكم بتسفيه من أجازه، ولهذا لم يقل أحد من العقلاء بوجود حركة أو سكون أو اجتماع أو افتراق أو شيء من الألوان أو رائحة أو طعم لا في محل. ولهذا اتفق جمهور العقلاء على نسبة الدهرية[٤] إلى الغباوة بتجويزهم الصور متجردة عن محالها وعلى إخراج ابن الراوندي[٥] في تجويزه وجود تكوين قائم لا في محل وأبي الهذيل في تجويزه وجود (خطاب كن لا في محل والجبائي وابنه[٦] أبي هاشم في تجويزهما

---

(١) ز سقط.

(٢) سبق أن عرفنا أن العرض اسم لما لا دوام له وأنه يستحيل قيامه بذاته ولابد أن يقوم بغيره مثل الألوان والأكوان والطعوم والروائح والأصوات والقدر والإرادات والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والقرب والبعد وغير ذلك.

(٣) إشارة إلى حدوث الكلام لا في محل وتوضيح العبارة: هو أن العرض قد ثبت لدى العقول استحالة قيامه ذاته واستحالة كونه غير محتاج إلى محل وقد تقرر لدى العقول هذا المعنى حتى صار ذلك الأمر الذي ذهبوا إليه في حدوث الكلام لا في محل من الآراء الزائفة إلخ.

(٤) سبق التعريف.

(٥) سبق التعريف.

(٦) لوحة ١٥٩ ظ د.

وجود)[١] الإرادة لا في محل عن استئهال المناظرة وعلى تسفيههم ونسبتهم إلى العناد، وتكليف هؤلاء الفرق بين هذه الأعراض وبين ما تقدم ذكرها حيث جوزوا وجود[٢] هذه لا في محل، ولم يجوزوا وجود تلك، والحكم عليهم عند ظهور عجزهم عن الفرق بالتناقض[٣] وإبطال الدلائل والمعارف والله الموفق.

على أن الكلام لو جاز وجوده لا في محل لم يكن ذات ما متكلما به إذ ليس ذات بأولى بالاتصاف به من ذات، ويستحيل أن تصير الذوات كلها[٤] متكلمة بكلام واحد، ولو جاز هذا، لجاز أن تكون جميع الأجسام متحركة بحركة واحدة ساكنة بسكون واحد، وكذا هذا في السواد والبياض وجميع الأعراض مع أنه لا يشكل (على أحد فساد قول من يقول الله تعالى وجميع خلقه موصوفون بكلام واحد فكان)[٥] عين ما هو صفة الله تعالى صفة المحدثين، وعين ما هو صفتهم صفة الله تعالى، وكذا يستحيل أن لا يصير ذات ما موصوفا بالكلام الذي وجد لا في محل لأن فيه إخراج الكلام من أن يكون كلام الله، وإخراج ذات الله تعالى من أن يكون متكلما آمرا ناهيا، وهو كفر، على أن القول بكلام لا يكون ذات ما متكلما به محال، وكذا متكلم ما من غير أن يكون له كلام. وبالله التوفيق.

[بيان امتناع القسم الثالث]:

وإما القسم الثالث وهو حدوث الكلام في محل سوى ذات القديم فمحال أيضا، لأن الكلام لو حدث في محل[٦] لكان المتكلم الآمر الناهي المخبر ذلك المحل لا الله تعالى، لأن الاسم المشتق عن الصفة يكون راجعا إلى محل الصفة لا إلى

---

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ط سقط.
(٣) لوحة ١٠٩ ظ ز.
(٤) لوحة ٧٤ و ط.
(٥) ما بين القوسين ورد بهامش ب وأثبتناه مكانه لسلامة السياق وسقط من د.
(٦) لوحة ١٦٠ و د.

محدثه، والصفة تكون صفة لمحلها لا لمحدثها. ألا ترى أن الميت والأعور والأعمى والأشل، والأعرج، والأسود والأبيض، والحلو والمر، والمتحرك والساكن محال هذه الصفات لا موجودها، ومن وصف موجود هذه الصفات بها تسارع الناس إلى إكفاره وقصدوا ضرب علاوته وإتلاف مهجته فكذا هذا.

ولهذا زعم أبو الهذيل العلاف أن من خلق الله فيه الإيمان بطريق الجبر كان المؤمن هو المحل لا الله تعالى. وإذا كان الأمر كذلك علم أن الله تعالى ولو خلق الكلام في محل لكان المتكلم ذلك المحل لا الله تعالى. وظهر بهذا فساد الأقسام الثلاثة كلها.

[الله آمر ناه بصفة قائمة بذاته]:

فبعد[١] ذلك إما أن يقال: إن كلام الله تعالى قائم بذاته وهو متكلم آمر ناه كما قال أهل الحق – نصرهم الله – وإما أن ينكر أن يكون لله تعالى كلام وأمر ونهي وتبطل فرضية الإيمان والعبادات وخطر الكفر والمعاصي لانعدام أمره ونهيه، وهذا كفر ظاهر[٢] وضلال مبين. ثم لو كان الأمر كذلك لكان الله تعالى بتعذيب من جحده وصد عن سبيله وسفك الدماء وآثار الفتن والفساد، معذبا من لم يرتكب مأثما ولا اكتسب جريمة فيكون عندهم ظالما لا عادلا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

[المعتزلة وقولهم بالعدل والتوحيد]:

ثم هم[٣] بنفي الصفات يسمون أنفسهم أهل التوحيد يعنون أنهم يثبتون في الأزل موجودا واحدا، وقد أبطلوا عدل الله تعالى حيث صار معذبا من غير جريمة على ما قررت، وبإثبات قدرة تخليق الأفعال للعباد يسمون أنفسهم أهل عدل، لأن

---

(١) لوحة ٥٦ و ب.
(٢) لوحة ١١٠ و ز.
(٣) لوحة ١٦٠ ظ د.

تخليق الأفعال لو كان من الله تعالى لكان معذبا لهم على فعله لا على فعلهم، وقد أبطلوا بهذا توحيد الصانع العالم. إذ العالم أعيان وأعراض، وأكثر الأعراض التي هي الأفعال الاختيارية لما دب ودرج وجد لا بتخليق الله تعالى، فكان العالم مخلوقا لله تعالى ولمن لا يحصون من الخالقين وهذا إبطال التوحيد. ولهذا قال أصحابنا: إن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل عدل وتوحيد، وقد أبطلوا عدلهم بتوحيدهم وتوحيدهم بعدلهم، وهذا ظاهر بحمد الله.

[كلام آخر للمعتزلة]:

ولهم على هذا القسم الأخير أسئلة كثيرة، إذ هو مذهبهم كلهم، فأما القسم الأول:[١] فهو قول الكرامية، والقسم الثاني[٢]: مذهبا أبي الهذيل وحده في خطاب "كن" خاصة لا فيما وراءه من الكلام إلا أن أكثر تلك الأسئلة يتوجه على الأشعرية لمساعدتهم المعتزلة في حدوث صفات الفعل، ولا يتوجه علينا فأعرضنا عن ذكرها، وذكرنا ما لهم علينا من الأسئلة.

[اعتراض لأبي الحسين البصري]:

فمن ذلك ما ذكره أبو الحسن البصري فإنه حكي كلامنا لا على ما سبق منا السوق، فزعم أنهم يقولون: لو أحدث الله الكلام في محل لوجب أن يشتق لذلك المحل من أخص الكلام أو من أعمه فيوصف بأنه متكلم ثم أجاب فقال: يقال لهم قولكم[٣] وجب أن يشتق لمحل الكلام من الكلام اسم من الذي يجب عليه أن يشتق له؟ فإن قالوا: الباري عز وجل، قلنا: الباري عندكم لا يجب عليه شيء، وإن قالوا: يجب على غيره أن يشتق لمحل الكلام اسما قيل: عندكم لا يجب[٤] على الناس شيء إلا ما

---

(١) وهو جواز حدوث الكلام في ذات القديم.
(٢) لوحة ٧٤ ظ ط.
(٣) لوحة ١٦١ و د.
(٤) لوحة ١١٠ ظ ز.

يسمع فأي[١] سمع يقتضي وجوب الاشتقاق على الناس؟ على أن رائحة الكافور موجودة في الكافور ولم يشتق لمحلها اسم. هذا هو محصول كلامه وزبدة سؤاله.

[الرد على اعتراض أبي الحسين البصري]:

فنقول له:من رزق أدنى لب وأكرم بِنُبَذٍ من العلم يسيرة عرف حيده عن سنن الصواب، والاشتغال بما يدل على غاية حيرته ونهاية إفلاسه، فإن القائل لو قال: أنا لا أتكلم بهذه اللفظة بل أقول: إن الكلام يشتق منه اسم المتكلم بإجماع العقلاء والمشتق من الأسامي عن الصفات كان واقعا على الذات الذي هو محلها دون من أحدثها، واعتبر بما بينا من الصفات والأعراض، وكذا كان الصفات صفات المحال دون فاعلها على ما بينا فالعدول عن هذا والتمسك بالوجوب، ومن يجب عليه أن يشتق وبأي سبب يجب؟ مغالطة بإرادة وحيرة ظاهرة. ويقال له: إذا خلق الله تعالى في محل سوادا فمن الذي وجب عليه أن يسمى المحل أسود؟ وأي دليل ورد في ذلك من دلائل السمع سوى الوضع الأصلي في اللسان أن الاسم المأخوذ من المعنى يكون واقعا على الذات الحامل له؟ فأي جواب أجاب به فهو الجواب له. وما ذكر أن الرائحة موجودة[٢] في الكافور ولم يشتق لمحلها اسم في غاية الفساد، فإنا نقول له: إن الكلام يشتق منه الاسم فيكون الاسم راجعا إلى محله دون موجوده، ولم نقل كل معنى وجد في محل ينبغي أن يشتق منه الاسم لا محالة ليلزمنا هذا السؤال بل قلنا: إذا اشتق منه اسم كان اسما لحامله دون موجوده وهذه لم يشتق منها اسم ثم يقال له: لو كان الله تعالى أعطى اسم المتكلم بتخليقه الكلام في محل لكان ينبغي أن يعطي له اسم مشتق من الرائحة لإيجاده الرائحة في الكافور، محل، فبأي جواب أجاب وفرق فهو فرقنا وجوابنا. ثم نقول: إن كان لم يشتق للكافور من الرائحة

---

(١) ز فأني.
(٢) لوحة ١٦١ ظ د.

الموجودة فيه اسم فالرائحة صفة للكافور أم صفة لموجدها وهو الله تعالى؟ فإن قال: هي صفة موجدها فكانت هي رائحة الله تعالى لا رائحة الكافور وأحد شطري هذا[١] الكلام كفر. والثاني جحد الضروريات، وإن قال: هي صفة[٢] الكافور فنقول: فالكلام أيضا ينبغي أن يكون صفة المحل، فيكون كلام المحل لا كلام الله تعالى، كرائحة الكافور[٣]، وسواد الغراب وبياض الثلج ونتن الجيفة ومرارة الخمر، وهذا بحمد الله واضح.

[اعتراض لعبد الجبار الرازي]:

ومن جملة هذه الأسئلة ما ذكره عبد الجبار الرازي[٤] ــ وهو عندهم أعلم أهل نحلته ــ فزعم أن الحي منا إنما كان متكلما لأنه فعل الكلام لا لأن الكلام قام[٥] به بدليل أن الكلام لا يحل جملة الحي. فكان يجب أن يستحيل أن يكون متكلما، قال فإن قال: هلا كان كذلك (بأن حل)[٦] في بعضه قال: فجوابنا أنه كان يجب أن يكون اللسان متكلما دون الإنسان، لأن الكلام ببعضه أخص قال: وكان يجب أن لا يكون الصادق بالصدق الإنسان، ولا يتعلق الذم والمدح به، قال: وكان يجب أن يكون كل محل من اللسان متكلما إن كان المتكلم ما حل به الكلام، وكان يجب إذا كان كل حرف يختص بمحل منه أن لا يستقر كون شيء من ذلك متكلما،

---

(١) لوحة ١١١ و ز.
(٢) لوحة٥٦ ظ ب.
(٣) لوحة ٧٥ و ط.
(٤) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الرازي توفى سنة ٤١٥ هـ قاضي أصولي كان شيخ المعتزلة في عصره ويلقب بقاضي القضاة ــ من تصانيفه ــ المغني وشرح الأصول الخمسة ــ تنزيه القرآن عن المطاعن.
راجع: تاريخ بغداد للخطيب جـ ١١ ص ١١٣ ولسان الميزان لابن حجر جـ٣ ص ٣٨٦ وشذرات الذهب لابن العماد جـ٣ ص ٢٠٢.
(٥) لوحة ١٦٢ و د.
(٦) ز بأنجى.

لأن الحرف الواحد لا يكون كلاما، قال: ويبين ذلك أنهم يقولون في المصروع — إذا تكلم بحكمة: إن الجني يتكلم على لسانه، لما اعتقدوا في ذلك القول أنه ليس من قبله، قال: وذلك يبطل قول من قال: إنما صار متكلما لظهور الكلام منه ووجوده في لسانه[١]. هذا هو سؤاله في المسألة.

فنقول في جوابه – والله الموفق –:

[الرد على اعتراض عبد الجبار الرازي]:

إنه جمع في كلامه أنواعا من الهذيان والمغالطة يظهر ذلك عند الكشف من ذلك أنه قال: إن الكلام لا يحل جملة الحي، فكان يجب أن يستحيل أن يكون كله متكلما. قلنا له: والكلام لا يفعله جملة الحي، فإن جلده وعظمه وأحشاءه وأمعاءه وأصابعه وأظفاره لا توصف بتحصيلها الكلام، فكان يستحيل أن يكون كله متكلما، ولما جاز له أن يجعل كل الذات متكلما وإن لم يفعل الكلام لما بينا من هذه الأجزاء مع أن المتكلم عنده فاعل الكلام، لماذا لا يجوز لخصمه أن يجعل كل الذات متكلما وإن لم يقم الكلام بجميع أجزائه؟ فيلزمه عين ما ألزم خصمه، والتعلق بما يفضي ببطلان مذهبه حسب قضائه[٢] ببطلان[٣] مذهب خصمه درب من السفه وعدول عن سنن المجادلة. هذا هو الجواب الجدلي.

فأما حقيقة الجواب فهو ما مر في مسألة الصفات من بيان الاختلاف بين قدماء أصحاب الصفات وبين متأخريهم، فإن عند القدماء كل الذات (يكون موصوفا وإن وجدت الصفة ببعضه لما أن كل الذات)[٤] جعل شيئا واحدا بجعل جاعل، وعند

---

(١) راجع كلام عبد الجبار الرازي في ــ المغني جـ٧ ص ٤٨ ــ ٤٩ وشرح الأصول الخمسة ص ٥٣٥ ــ ٥٣٦.
(٢) لوحة ١٦٢ ظ د.
(٣) لوحة ١١١ ظ ز.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.

المتأخرين الموصوف بالصفة الجزء الذي قامت به الصفة إلا أنهم يضمرون ذكر ذلك الجزء عند وضوح المعنى، بأن كانت العادة جارية أن تلك الصفة لا توجد إلا بجزء مخصوص، ولو كانت توجد بكل جزء لم يكن بد من ذكر ذلك الجزء على ما قررنا هناك كذا هذا، ثم ما ذكر بعد هذا كله بناء على مذهبه أن الكلام هو الحروف المنظومة وأنه قائم باللسان، وما ذكر أن الكلام لو وجد بجزء من أجزاء اللسان ينبغي أن يكون المتكلم ذلك الجزء من اللسان أو اللسان كله، لأنه أخص به منه بجميع البدن، **وقد مر جوابه**: أن على أحد المذهبين كل البدن جعل كشيء واحد لا يتجزأ، وجعل كل معنى ترجع منفعته إلى كل البدن قائما كله بكله، وعلى المذهب الثاني اختص[١] الجزء الذي هو محل الصفة بالاسم المشتق من الصفة، على أن هذا ممنوع فإن الكلام ليس بقائم باللسان على ما تبين، وبهذا يعرف بطلان ما ذكر أنه إذا كان كل حرف يختص بمخرج على حدة ومحل[٢] مخصوص ينبغي أن[٣] لا يستقر كون كل جزء من ذلك متكلما، لأن الحرف الواحد لا يكون كلاما، فإنا بينا أن الكلام ليس هو الحروف وليس بقائم باللسان ليمكن التعلق بهذا[٤].

ثم نقول له: هذا الكلام ليس بلازم على خصمك لما مر، وهو عليك لازم جدا، فإن مذهبك أن الكلام هو الحروف المنظومة ولا بقاء للكلام عندك فإن تقتفي آثار إمامك أبي هاشم الذي بقدمك يوم القيامة فيوردك النار. ومن رأيه أن الكلام من قبيل ما لا يبقى من الأعراض، فإذًا عندك لا بقاء لشيء من هذه الحروف،

---

(١) لوحة ١٦٣ و د.

(٢) ط بالهامش.

(٣) لوحة ٧٥ ظ ط.

(٤) يقول السعد في شرحه للعقائد النسفية ص ٨٢ ــ ٨٣: أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ــ ومعنى الإضافة كونه صفة له تعالى ــ وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ــ ومعنى الإضافة أن مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين. ونستنتج من هذا النص أن الكلام النفسي قديم وهو صفة والمعتزلة لا يقولون بالصفات أما اللفظ فهو حادث والحنابلة يقولون بقدم اللفظ والنظم.

والحروف توجد على التوالي والترادف لا وجود للام الحمد وقت وجود الهمزة ولا وجود للهمزة وقت وجود اللام لاستحالة بقاء الهمزة إلى وقت وجود اللام، وكذا هذا في اللام مع الحاء والحاء مع الميم والميم مع الدال، فإذًا لا وجود في[1] كل زمان إلا لحرف واحد، والحرف الواحد لا يكون كلاما عندك، ولا كلام عندك إلا من جنس الحروف، فإن وجود الكلام عندك غير متصور، وكان قولك المتكلم من فعل الكلام - ولا تصور لفعل الكلام عندك[2]، ولا تحقق لوجوده البتة - ضربا من التجاهل. ثم هذا منك إبطال الكلام والصدق والكذب[3] وما يتعلق بكل واحد منهما من الجزاء، وإنكار أن يكون لله تعالى كلام وأمر ونهي، وهو العناد الظاهر والسوفسطائية المحضة، وإبطال للشرائع والحظر والوجوب والإباحة، وهذا هو عاقبة من حاد عن سنن الصواب في دين الله تعالى وأعرض عن الحجج وتمسك بما يميل إليه هواه - نعوذ بالله من قول هذا عقباه.

ثم قيل له: لو كانت محال الحروف من أجزاء اللسان مختلفة، فلم زعمت أن لا وجود للكلام؟ وأن كل حرف وإن لم يكن كلاما فلم زعمت أن مجموعها لا يكون كلاما قائما بمجموع أجزاء اللسان؟ فإن قال: لأن كل فرد ليس بكل، فكذا الجملة، وكذا كل فرد من أجزاء اللسان ليس محل للكلام فكذا الجملة فيقال له: ما أنكرتم على من زعم أن لا وجود للعسكر (لأن كل فرد من أفراده ليس بعسكر وجملة المعسكر ليس بمعسكر)[4] ولا مكان للعسكر (لأن كل جزء من أجزائه الذي حل به رجل واحد ليس بمعسكر ولا مكان للعسكر)[5] فإن التزم ظهرت مكابرته، وإن لم يلتزم ناقض وأبطل كلامه ثم الغرض من هذا الفصل إبطال كلامه وإفساد ما ظنه

---

(١) لوحة ١١٢ و ز.
(٢) لوحة ٥٧ و ب.
(٣) لوحة ١٦٣ ظ د.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

دليلا له وإن لم يكن كذلك لازما علينا لبنائه إياه على أصله في مائية الكلام في محله. والله الموفق.

وما ذكر من قول الناس في كلام المصروع أن الجني يتكلم على لسانه دليل الإفلاس، فإن ذلك ليس بقول من يلزم الانقياد لقوله والتعلق مثله لا يجدي نفعا. ثم نقول: إذا لم يكن لسان المصروع محلا لقدرة الجني، ومخلوق ما(١) لا قدرة على ما هو خارج عن حيز قدرته عندنا فلا يتصور عندنا أن يكون ذلك الكلام فعلا للجني. ثم نقول: لو ثبت أن أحدا يقول ذلك يريد به أن الجني يلقي في قلب المصروع شيئا فيجرع المصروع ذلك على لسانه، فأضيف ذلك إلى الجني لكونه حاملا للمصروع على إجراء ذلك على لسانه. **يحققه:** ما روي أنه ﷺ قال: "**إن الملك لينطق على لسان عمر**"(٢) لم يكن ذلك فعلا للملك لأنه لو كان كذلك لم يكن لعمر منقبة بل(٣) كان فعلا لعمر إلا أن الملك لما كان يلقي ذلك في قلبه حتى أظهره عمر بلسانه أضيف إلى الملك على طريق المجاز فكذا هذا، وقد روي في بعض الروايات: "**إن الحق لينطق على لسان عمر**"(٤) وقيل إن الحق هو الله تعالى وليس ذلك بكلام الله تعالى. وهذا مما لا خفاء به. وبالله المعونة.

[اعتراض آخر للمعتزلة]:

ومن جملة هذه الأسئلة ما ذكره بعض رؤسائهم أن الصفة إذا وجدت(٥) في محل لا يمتنع اتصاف المحل بها كانت صفة للمحل، والاسم المشتق كل اسما للمحل كما في سائر الصفات والأعراض التي ذكرتم، وإذا وجدت في محل، يمتنع اتصاف

---

(١) لوحة ١٦٤ و د.
(٢) لم أهتد إلى هذا الحديث.
(٣) لوحة ١١٢ ظ ز.
(٤) ذكره الحاكم في المستدرك جـ٣ ص ٨٧ من حديث أبي ذر عن رسول الله ﷺ وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد جـ ٩ ص ٦٦ عن حديث أبي هريرة.
(٥) لوحة ٧٦ و ط.

المحل بها، ما كانت صفة للمحل، وما كان الاسم المشتق منها اسما له، بل كانت صفة لفاعلها، والاسم المشتق منها اسما له لا للمحل، فالكلام إذا وجد في الحي كان صفة للحي، والمتكلم به كان هو المحل لأن الحي لا يستحيل أن يكون متكلما فأما إذا وجد في الجماد[1] (فقد كان صفة للفاعل والمتكلم به هو الفاعل، لاستحالة كون الجماد)[2] والموات متكلما[3].

[الرد على اعتراض المعتزلة]:

فنقول في جوابه: إن هذا تمويه محض (وهذيان ظاهر فإن القول بامتناع اتصاف المحل بصفة ما إنما يكون لامتناعه قبول)[4] تلك الصفة واستحالة وجودها فيه، فأما إذا لم يستحل وجودها فيه لم يستحل الاتصاف ولم يمتنع، بل صار الاتصاف واستحقاق الاسم المشتق له ثابتا ضرورة، لقبوله الصفة فلو لم يستحل قيام الكلام بالجماد ولم يمتنع (حصوله فيه لم يمتنع)[5] اتصافه البتة بل صار الاسم له مستحقا كاسم الأسود والأبيض والحي والميت لما قبل هذه الصفات من الذوات، ثم إن المتمسك بهذا النوع من السؤال ناقض أعظم أصل لهم، فإنهم يزعمون في مسألة خلق الأفعال أن الله تعالى لو كان هو الخالق لأفعال العباد، لكان هو الكافر لخلق الكفر والزاني بخلق الزنا، وإن كان ما خلق فيه هذه الأفعال من أشخاص الممتحنين صالحا للاتصاف بهذه الصفات فلم يكن استحقاقه الاسم المشتق من هذه الصفات ممتنعا لأنهم[6] لم يراعوا هذا الشرط بل أطلقوه إطلاقا، وعند لزوم التناقض وتعذر الفرق بين هذه الصفات وبين ما قدمنا ذكره من الصفات كالألوان والطعوم وغيرها

(١) لوحة ١٦٤ ظ د.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ينسب الأشعري هذا القول لمعمر بن عباد. راجع مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٤٦.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) ز سقط.

من أنواع الأعراض، تمسكوا بهذا النوع من التمويه، وكل[١] ذلك من نتائج الحيرة عند[٢] العدول عن[٣] اتباع الدليل وسلوك ما وضح من السبيل، وكذا النائم يتكلم بضرب من الكلام صحيح ويقرأ آيات من القرآن على وجهها ولم يعد ذلك فعلا له، لاستحالة وجود الفعل المحكم المتقن ممن لا علم له، والنوم مناف للعلم ولم يعد ذلك أحد كلام الله تعالى فدل أن ما قابله[٤] باطل بإجماع العقلاء، ويثبت بما ذكرت من (دخول وجود)[٥] كلام الله تعالى لو كان مخلوقا في حيز الامتناع لامتناع أقسامه التي ينقسم إليها لو كان محدثا، وإذا بطل ذلك ثبت كونه أزليا كما ادعينا نحن. والله الموفق.

[دليل عقلي آخر على قدم كلام الله]:

ومعقول آخر لنا في المسألة أنه تعالى لو لم يكن في الأزل متكلما لكان موصوفا بضد من أضداد الكلام كالسكوت والآفة، لأن الحي الذي لا[٦] يستحيل أن يكون متكلما لم يتعر عنه، لاقتضاء الذات التعري، إذ لو كان كذلك لما تصور الاتصاف بالكلام البتة لاستحالة التغير على الذات، وخروجه عن كونه مقتضيا ما كان يقتضيه في الأزل، فلو كان متعريا لكان لقيام ضد من أضداده به يمنع ذلك قبول الاتصاف بالكلام، وهذا محال لأن الآفة كالخرس والطفولية وغيرهما على القديم ممتنعة إذ هي من أمارات الحدوث، وكذا السكوت عنه في الأزل منتفي، فإنه لو كان ساكتا في الأزل لكان[٧] لا يتصور اتصافه بالكلام البتة لأن الأمر لا يخلو إما أن كان ساكتا لذاته، وإما أن كان ساكتا لمعنى، والاتصاف بالكلام مع وجود ما

---

(١) لوحة ٥٧ ظ ب.
(٢) لوحة ١٦٥ و د.
(٣) لوحة ١١٣ و ز.
(٤) ز ما قاله.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) ز لا سقط.
(٧) لوحة ٧٦ ظ ط.

يوجب اتصافه[١] بالسكوت محال ممتنع، والعدم على ما يوجب كونه ساكتا محال ذاتا كان أو معنى لما مر من إحالة العدم على القديم، وإذا لم يكن في الأزل موصوفا بضد من أضداد الكلام ولا يستحيل اتصاف الذات بالكلام، كان موصوفا به ضرورة، إذ لا واسطة في حق ما يصح اتصافه بالكلام، بين الكلام وأضداده، فيستحيل التعري. لو هذا كان تعري الجواهر عن الأعراض على حسب ما يزعمه أهل الدهر مستحيلا لما مر من المعنى، ولو جاز التعري فيما نحن فيه، لجاز هناك، وصح القول بقدم العالم وهذا باطل، فكذا هذا، ولهذا لم يكن في الشاهد ما يصح اتصافه بالكلام متعريا عنه إلا إذا وجد ضد من أضداده قائما[٢] به. والله الموفق.

[اعتراض للمعتزلة]:

وما يوردون من الأسئلة على هذه الطريقة أن في الشاهد لا يتعرى الحي عن كونه نائما أو منتبها أو ولودا أو عقيما أو متحركا أو ساكنا، ومع ذلك يتعرى ذات القديم عنها كلها، فكذا يجوز أن يتعرى عن الكلام وأضداده في القدم وإن كان التعري في الشاهد غير ثابت. أسئلة فاسدة غير متوجهة على ما ذكرنا، فإنا لم نبن الكلام على إثبات استحالة التعري عن الضدين في حق القديم لكون ذلك مستحيلا في الشاهد، بل قلنا: إن ما لا يستحيل ثبوته على الذات لا ينتفي عنه إلا بثبوت ضده، والكلام من هذا القبيل، فلا ينتفي إلا بثبوت ضده، وثبوت الضد عليه محال وفيما[٣] أوردوا من الأمثلة كانت الحال في الشاهد على نحو ما بينا، فلم ينعدم أحدهما عن المحل إلا بثبوت ضده لجواز قبول المحل كل ذلك، فأما القديم تعالى فيستحيل عليه تلك الأوصاف، فانتفاء كل ضد من ذلك كان لاستحالة قبول القديم إياه، لا لوجود ضده، وفيما نحن فيه الأمر بخلافه.

---

(١) لوحة ١٦٥ ظ د.
(٢) لوحة ١١٣ ظ ز.
(٣) لوحة ١٦٦ و د.

وما يزعمون أن الله تعالى لا يستحيل أن يوصف بكونه عادلا ثم في الأزل كان غير موصوف به، ولم يلزم اتصافه بضده وهو الجور. سؤال يلزم الأشعري لمطابقتهم إياه على انتفاء صفات الفعل في الأزل فأما علينا فغير لازم، لأنه تعالى عندنا كان في الأزل موصوفا بالعدل.

وكذا ما يزعمون أنه تعالى لو لم يكن في الأزل متفضلا لكان بخيلا من هذا القبيل. فإنه عندنا في الأزل كان متفضلا، وإنما يتوجه هذا السؤال على الأشعري[١].

وما يزعمون أن القادر على الكلام في الشاهد يتعرى عن الكلام وأضداده في حالة ثبوت القدرة. فشيء يبنونه على أصلهم في ادعائهم سبق القدرة على المقدور فأما عندنا فالقدرة على الكلام، مقترنة بالكلام فلا يتصور التعري عنه مع وجوده، وقبل وجود القدرة كان ضدا من أضداد الكلام ثابتا.

ثم يقال لهم: هذا أيضا على أصلكم فاسد، فإن عندكم القدرة على الكلام، إن كانت منافية للآفة فهي غير منافية للسكوت، بل الساكت عندكم[٢] قادر على الكلام، وهذا لأن القدرة على أحد المتضادين عندكم لا تضاد ضد مقدوره، كما في قدرة الحركة والسكون، وقدرة الكفر والإيمان[٣] وأشباه ذلك[٤]. وبالله التوفيق.

[اعتراض آخر لأبي الحسين البصري]:

واعترض أبو الحسين البصري على[٥] هذه الطريقة فزعم أن الخرس والسكوت ليسا بضدين للكلام إنما الخرس هو فساد آلة الكلام، فلا[٦] يكون ضد

---

(١) وذلك لأن الأشاعرة يقسمون الصفات إلى صفات ذات وهي قديمة قائمة بذاته وصفات فعل وهي محدثة مثل التخليق والترزيق والتنعيم والتكوين. أما الماتريدية فهم يقولون بأن كل الصفات قديمة ومنها صفة التكوين التي تضم الترزيق والتخليق والتنعيم وغير ذلك.

(٢) لوحة ١١٤ و ز.

(٣) لوحة ٥٨ و ب.

(٤) لوحة ١٦٦ ظ د.

(٥) لوحة ٧٧ و ط.

(٦) ز سقط.

الكلام، كالزمانة ليست بضد للفعل، وبخروجه (من أن يكون[١]) فاعلا لم يلزم أن يكون زمنا، والسكوت ترك استعمال آلة الكلام، والله تعالى يستحيل عليه الآلة فيستحيل وصفه بأنه ساكت، قال: على أن عند بعض أصحابنا يجوز وصف الله تعالى بأنه ساكت قبل أن يتكلم، وقد روي عن النبي عليه السلام أنه قال: "**ما سكت عنه القرآن فهو عفو**"[٢].

[الرد على اعتراضه]:

فيجاب عن هذا الاعتراض فيقال: هل تقر أن الخرس ينافي الكلام؟ فإن قال: لا. بَانَ بهته، وكلف أن يجوز اجتماع الكلام والخرس، وإن قال: هو ينافي الكلام. فهذا هو الإقرار بكونهما متضادين. وكذا الزمانة عندنا ضد الفعل لما قررنا، والاستشهاد بالزمانة إنما يستقيم له على الأشعرية لا علينا، على أنه إن كان لا يسمى ضدا فلا شك أنه مانع، فيمتنع وجود الكلام عند وجوده عن من لا يستحيل اتصافه بالكلام، وعند ارتفاعه وارتفاع السكوت يجب وجود الكلام على ما قررنا. وكذا ما ذكر أن السكوت ليس بضد للكلام، (ويجاب عنه)[٣] بما ذكر في فصل الخرس، ثم يقال له بم تنفصل ممن يقول لك: إن الكلام هو استعمال آلة الكلام، كما أن السكوت ترك استعمال آلة الكلام، والخرس آفة في آلة الكلام، والله سبحانه وتعالى يستحيل عليه الخرس[٤] والسكوت، لاستحالة ثبوت الآلة له، فكذا يستحيل عليه الاتصاف بالكلام لاستحالة كونه ذا آلة، وحيث جاز الاتصاف بالكلام مع

---

(١) ب ما بين القوسين مكرر.

(٢) ذكره الترمذي في صحيحه باب ٦ حديث ١٧٢٦ عن سلمان قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء فقال: الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه" قال الترمذي: حديث غريب لا نعرفه مرفوعا إلا من هذا الوجه. وذكره ابن ماجه في سننه كتاب الأطعمة باب ٦٠ ح ٣٣٦٧ عن سلمان الفارسي.

(٣) ب د سقط وأثبتناه من باقي النسخ.

(٤) لوحة ١٦٧ و د.

استحالة الآلة دل أن الكلام ما كان كلاما لأنه استعمال الآلة بالنطق بل لأنه معنى ينافي السكوت والآفة، فكذا الخرس ما كان خرسا لأنه فساد في آلة النطق، بل لأنه آفة منافية للكلام، والسكوت[١] ما كان سكوتا لأنه ترك استعمال آلة الكلام، بل لأنه معنى ينافي للكلام ممن يصح أن يوصف بالكلام، فإذا كان الكلام بالآلة كان السكوت بالآلة (والآلة من القرائن اللازمة)[٢] وإن كان الكلام لا بالأدلة فكذا كان السكوت لا بالآلة. وكذا بم ينفصل ممن يقول البصر صحة الآلة وكذا السمع فمن صحيح الآلة كان سميعا بصيرا، ومن لا فلا، والله تعالى يستحيل عليه الآلة فيستحيل أن يكون سميعا بصيرا، ويعتمد في ذلك مطلق الوجود كما فعلت أنت؟ فبأي جواب أجبت فهو جواي لك.

وما ذكر من بعض أصحابه[٣] أن الله تعالى كان في الأزل ساكتا عندهم فقد مر ما يوجب بطلانه. وما تعلق من الحديث فهو من الآحاد، ورد مخالفا للدليل المعقول، وما ورد بمورد الآحاد لم يصح الاستدلال به في الأبواب الاعتقادية، وإن كان في حيز الممكنات لأنه لا يوجب العلم، فكيف يمكن قبوله مع مخالفته الدليل المعقول فلا يقبل ولا يعتقد ظاهره، بل يرد أو يحمل على أن المراد منه ترك الذكر بطريق المجاز[٤]. والله الموفق.

وزعم أبو الحسين أيضا: أن عندنا يستحيل اتصافه بالكلام في الأزل، فخلوه عنه لا يكون موجبا اتصافه[٥] بضد من أضداده كما في سائر ما يستحيل أن يتصف به كالألوان والأكوان[٦]، وهذا منه قصد التمويه على الضعفاء من أصحابه أو عقلة

---

(١) لوحة ١١٤ ظ ز.
(٢) ز ــ والآلة من القرائن الوجودية دون القرائن اللازمة.
(٣) ز أصحابنا.
(٤) لوحة ١٦٧ ظ د.
(٥) ط فيه ــ زائدة.
(٦) لوحة ٧٧ ظ ط.

عن محل الإلزام، وإنما قلنا ذلك لأن المتقرر في العقول أن الخلو إذا كان لاستحالة اتصاف الذات بالصفة، جاز الخلو عنه وعن أضداده، فأما إذا كان لاستحالة اتصاف الذات بالصفة، جاز الخلو عنه وعن أضداده، فأما إذا كان لاستحالة وجود الصفة مع أن لا استحالة في قبول الذات الاتصاف به لن يكون ذلك إلا بوجود ضد من أضداده، واستحالة وجود الكلام في الأزل، ما كان لاستحالة اتصاف الذات به، إذ لو كان الذات في الأزل يستحيل الاتصاف به لن يصير جائز الاتصاف به إلا بتغيير الذات لامتناع صيرورة الذات ممكن الاتصاف بعدما كان مستحيل الاتصاف به من غير تغير في الذات، والتغير على القديم محال فدل على أن[1] الذات كان في الأزل ممكن الاتصاف به، فلو لم يكن متصفا به كان متصفا بضده على ما قررنا وبطل كلامه. وبالله المعونة.

ودليل آخر: أن كلامه تعالى لو كان حادثا لكان مستحيل البقاء، إذ هو عرض، وأبو هاشم ساعدنا على ذلك في الكلام والكعبي في الأعراض كلها، والجبائي وإن أجاز بقاء الكلام إلا أنا نقيم الدلالة على استحالة ذلك في مسألة الاستطاعة – إن[2] شاء الله تعالى – وإذا ثبت استحالة البقاء فما نزل من القرآن على النبي عليه السلام انعدم لاستحالة بقائه، فلم يبق اليوم لله تعالى كلام ولا أمر ولا نهي وبطلت الشرائع وبقاء ما ثبت من الشرائع عندنا بأمر النبي عليه السلام ونهيه مع انعدام كلامه لكونه[3] عرضا، إنما كان لأن أمره ونهيه كانا مظهرين لأمر الله تعالى ونهيه دالين عليهما، وكان ذلك منه عليه السلام ثابتا عن الله تعالى على ما قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ③﴾[4]، وقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[5] فبقى الحكم لبقاء أمر الله تعالى

---

(١) لوحة ١١٥ و ز.
(٢) لوحة ١٦٨ و د.
(٣) لوحة ٥٨ ظ ب.
(٤) سورة النجم ــ ٥٣ ــ الآية ٣.
(٥) سورة الحشر ــ ٥٩ ــ الآية ٧.

ونهيه، وكذلك بقاء ما يلزم بأوامر الآباء والسادة، لأن وجوب ذلك لإيجاب الله تعالى وذلك باق، ألا ترى أن هؤلاء لو أمرونا بالمعاصي لا يلزم طاعتهم.

وما يقوله المعتزلة للتخلص عن هذا الإلزام: أن كلام الله تعالى وأوامره ونواهيه وإن انعدمت بقيت الشرائع لبقاء الإجماع على تلك الشرائع. **كلام باطل،** لأن الإجماع كان حجة بالقرآن فيبطل بانعدام الكلام والأمر به، وعرف بهذا أن مآل مذاهب المعتزلة هو السعي في إبطال الشرائع ودفع الدين ورفع الملة الحنيفية – نعوذ بالله من قول هذاعقباه.

ووراء هذه الطرق طرق آخر معقولة راجعة إلى لطيف الكلام ذكرناها في تصنيف لنا في هذه المسألة على انفراد، تركنا ذكرها هنا لئلا يطول. والله الموفق.

وأما الشبهات التي تعلقوا بها فنقول لهم: إن التسوية في الأجناس بين[1] الشاهد والغائب ثابتة في العقول، مقدمة كلية صادقة مسلمة، غير أن ما ذكروا من المقدمة الثانية الجزئية، وهي أن الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات مقدمة ممنوعة مجحودة وقع النزاع فيها[2] بين المتكلمين[3]، فذهب عبد الله بن سعيد القطان المعروف بابن كلاب[4] من متقدمي أهل السنة وأئمتهم في الكلام، وأبو العباس القلانسي من متكلمي أهل الحديث إلى أن كلام العباد من جنس الحروف والأصوات (وكلام الله ليس من[5] جنس الحروف والأصوات)[6]، فيلزمهما هذه الشبهة من

---

(١) لوحة ١٦٨ ظ د.
(٢) لوحة ١١٥ ظ ز.
(٣) على سبيل المثال فإن الأشعري يذكر أن المعتزلة اختلفوا في الكلام هل هو حروف أم لا على مقالتين فزعمت فرقة منهم أن كلام الله سبحانه حروف وزعم آخرون أن كلام الله سبحانه ليس بحروف. راجع مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٤٧.
(٤) سبق التعريف ص ٣٥.
(٥) لوحة ٧٨ و ط.
(٦) ب، د ما بين القوسين سقط وأثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.

حيث الظاهر، غير أنهما يقولان إن الكلام في الشاهد وإن كان لا ينفصل عن الحروف والأصوات، ولكن ما كان كلاما لأنه حرف أو صوت بل لأنه صفة متنافية للسكوت والآفة، وهؤلاء يثبتون أضداد الكلام من السكوت والآفات المانعة عنه في محل حصول الحروف والأصوات، وهو اللسان واللهوات والحلق والشفتان فكان عندهم الكلام هو المعنى المنافي للسكوت والآفة لا الصوت، وإن كان لا حصول لهذا المعنى في الشاهد إلا بالصوت، فكان اقتران الصوت على سبيل أوصاف الوجود دون القرائن اللازمة، هذا كما أن العلم في الشاهد وإن كان لا يتصور حصوله إلا مقترنا بما هو من جنس الضمائر والاعتقادات، ولكن لما لم يكن علما لأنه ضمير أو اعتقاد بل لأنه تبين المعلوم على ما هو به، أو صفة تصير الذات بها عالمة، أو معنى يتجلى له به المعلوم[١] (على هو به)[٢]. أمكن إثبات في الغائب بدون الضمير والاعتقاد، فكذا هذا فإنما يجب التسوية بين الشاهد والغائب في حقائق المعاني والعلل دون الأوصاف الوجودية، فكان حل الشبهة على قول هؤلاء على هذا الوجه.

[اختيار للماتريدي في صفة الكلام]:

وقال الآخرون: الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم، وهو المعنى الذي يديره المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه الألفاظ المتركبة من الحروف. إلى هذا ذهب ابن الراوندي[٣] وأبو عيسى الوراق[٤] وأبو الحسن الأشعري وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي، وهو الصحيح المعول عليه. وهؤلاء يجعلون الخرس

---

(١) لوحة ١٦٩ و د.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) محمد بن هارون أبو عيسى الوراق توفى سنة ٢٤٧ هـ كان على مذهب المعتزلة ثم خلط وعنه أخذ ابن الراوندي.
راجع الانتصار للخياط ص ١٠٨ ولسان الميزان لابن حجر ج ٥ ص ٤١٢.

والسكوت والآفات: الإمساك عن الفكرة، والسهو والآفة من الطفولية والبهيمية التي تمنع من المعنى في النفس. ويقولون: إن هذه العبارات ليست بكلام وإجراؤها على اللسان ليس بتكلم(١)، بل هي عبارات عن الكلام، والكلام هو ما تأدي بهذه الحروف، وهو المعنى القائم بالنفس غير أن هذه العبارات تسمى كلاما، لدلالتها على الكلام ولأن الوقوف على الكلام لا يمكن قط لغير المتكلم من المخلوقين إلا بها، فأطلق عليها اسم ما هو مدلولها كما يطلق اسم القدرة والعلم على آثارهما. ثم إن الدليل على أن الكلام ما بينا قول الله تعالى خبرا عن اليهود - لعنهم الله - ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾(٢) أي يقولون في أنفسهم(٣) لولا يعذبنا الله بما نقول لمحمد ﷺ من الشتم في تحيتنا(٤) إياه. وقال تعالى: ﴿يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ﴾(٥) يعني من الكلام في قلوبهم، لأنهم كانوا يقولون في قلوبهم: ﴿لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا﴾(٦) وقال تعالى خبرا عن يوسف عليه السلام: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ ۚ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا ۖ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ﴾(٧) هو والله أعلم إنما قال هذا في نفسه والدليل عليه قول الأعور الشني(٨).

ألم تر مفتاح الفؤاد لسانه إذا هو أبدى ما يقول من الفم

أي أبدى من الفم ما يقول الفؤاد.

---

(١) لوحة ١١٦ و ز.
(٢) سورة المجادلة ـ ٥٨ ـ الآية ٨.
(٣) د قلوبهم.
(٤) لوحة ١٦٩ ظ د.
(٥) سورة آل عمران ـ ٣ ـ الآية ١٥٤.
(٦) سورة آل عمران ـ ٣ ـ الآية ١٥٤.
(٧) سورة يوسف ـ ١٢ ـ الآية ٧٧.
(٨) هو بشر بن منقذ من الشعراء المجيدين عاش في خلافه على بن أبي طالب. راجع الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ١٤٩.

وقول الأخطل:[١]

إن[٢] الكلام من الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وفي[٣] رواية: إن الكلام لفي الفؤاد.

ونظائر هذا في كلام العرب كثير. وفي القدر الذي أوردنا كفاية لمن ينصف ولا يكابر، والمعقول يدل على ذلك وهو أن الأصوات والحروف الجارية على اللسان ما جعل منها دليلا على المعاني الثابتة في النفوس يعد كلاما، وما لم يجعل منها دليلا عليها لم يعد كلاما، وكل عبارة أو لفظ حصل في محل لم يكن دليلا على ما في الضمير لم يتعلق به حكم وعد هذيانا في نفسه، فدل أنها وضعت لإظهار الكلام لا أن تكون هي معتبرة لأنفسها.

ولا يقال إنما يذكرونه صفة العلم لا صفة الكلام لما مر بالدلائل أنه كلام، وليس من ضرورة كونه حاصلا في محل العلم وهو القلب في الشاهد أن يكون علما[٤]، ألا ترى أن الإرادة في الشاهد صفة[٥] القلب وليس بعلم. وبالوقوف على هذه الجملة يعرف أنما ذكرنا من ادعائهم كون الكلام في الشاهد من جنس الحروف مقدمة كاذبة مجحودة، فكانت النتيجة الخارجة عنها كاذبة. والله الموفق.

[تصوير مسألة الكلام]:

ثم نشتغل بتصوير المسألة بيننا وبين الخصوم في القرآن، ليتبين بذلك اندفاع أكثر أسئلتهم التي يموهون بها على الضعفة **فنقول:**

---

(١) هو غياث بن غوث كان شاعرا مداحا يتكسب بشعره راجع الأغاني للأصفهاني ج ٧ ص ١٦٩.
(٢) لوحة ٥٩ و ب.
(٣) لوحة ٧٨ ظ ط.
(٤) لوحة ١٧٠ و د.
(٥) لوحة ١١٦ ظ ز.

إن كلام الله تعالى صفة قائمة بذات الله تعالى ليست من جنس الحروف والأصوات، وهو صفة واحدة وهو أمر بما أمر به، نهي عما نهى عنه، خبر عما أخبر عنه، وهو صفة أزلية، ثم هذه العبارات العربية أو العبرية أو السورية[١]، عبارات عنه وهو يتأدى بها، وهذه العبارات حروف وأصوات وهي محدثة مخلوقة[٢] في محلها دلالات على الكلام الذي هو الصفة الأزلية لله تعالى، لها أبعاض وأجزاء، وأنصاف وأعشار وغير ذلك، وهي في أنفسها مختلفة، وكلام الله تعالى واحد ليس بمتجزئ ولا بمختلف، ولا بعربي ولا بعبري ولا بسرياني كما أن ذات الله تعالى واحد ويسمى بتسميات كثيرة وبألسنة مختلفة، وتلك الألفاظ التي هي تسميات له متبعضة متجزئة، وذاته تعالى عن كل ذلك منزه، لا يوصف بالتعدد ولا بالاختلاف ولا بالتجزئ والتبعض، فإذا قيل: الله تعالى. فهذه التسمية عربية، وله بكل لسان تسمية، ثم قولنا: الله، حروف وأصوات، وهي مخلوقة والهمزة منها ربعها وهي مع إحدى اللامين نصفها وهي مع اللامين ثلاثة[٣] أرباعها وهي مع الهاء كلها. فكذا الكلام الذي هو صفة الله تعالى مع هذه الألفاظ الدالة عليه، والعبارات التي يتأدى هو بها هذا سبيله، وهذه الألفاظ تسمى قرآنا، وكلام الله، لتأدي كلام الله تعالى بها، **وهي في أنفسها مخلوقة، والكلام الذي هو صفة الله تعالى ليس بمخلوق.**

ومشايخنا من أئمة سمرقند[٤] الذين جمعوا بين علم الأصول والفروع، **كانت عباراتهم في هذا أن يقولوا:** القرآن كلام الله تعالى وصفته، وكلام الله غير مخلوق وكذا صفته، ولا يقولون على الإطلاق أن[٥] القرآن غير[٦] مخلوق، لئلا يسبق إلى

---

(١) احسب أنها السريانية وليست السورية كما وردت في جميع النسخ.
(٢) خلافا للحنابلة الذين يقولون بقدم اللفظ أيضا.
(٣) لوحة ١٧٠ ظ د.
(٤) سبق التعريف بها.
(٥) لوحة ١١٧ و ز.
(٦) ز ليس.

وهم السامع، أن هذه العبارات المتركبة من الحروف والأصوات ليست بمخلوقة، كما يقوله الحنابلة، ويقولون: إن القرآن مكتوب في مصاحفنا، مقروء بألسنتنا، محفوظ في صدورنا، غير[١] حال فيها، أي: الكتابة الدالة عليه في مصاحفنا، والقراءة الدالة عليه في ألسنتنا، وحفظ الألفاظ الدالة عليه في صدورنا لا ذاته. كما يقال: الله تعالى مذكور بألسنتنا، معبود في محاريبنا، وهو مكتوب على هذه الكاغدة. ولم يرد بذلك حلول ذاته في الألسنة والمحاريب والكاغدة، بل وجود ذكره وعبادته وكتابة العبارات الدالة على ذاته دون ذاته. فكذا هذا.

[رأي النسفـــي مختصرا]:

وجملة الجواب: أن هذه العبارات مخلوقة، وهي دلالات على المعاني اللغوية والأشخاص وأحوالها كشخص فرعون وغرقة وما تفوه به، ويوسف[٢] وإخوته عليهم السلام وإلقائهم إياه في الجب وغير ذلك. وهذا كله مخلوق وهي أيضا دلالات على ذكر الله تعالى إياها وإخباره عنها، وأمره بما أمر، ونهيه عما نهى وذلك هو المعنىُّ بكلامه وهو المتنازع فيه. **هذا هو تلخيص المذهب**. ثم المعتزلة لا يثبتون هذه الصفة القائمة بذات الله تعالى، لاستحالة قيام صفة بذات الله تعالى عندهم فكانت المسألة في الحقيقة عين[٣] مسألة الصفات ثم اضطروا إذا لم يمكنهم إثبات صفة قائمة بالذات تصير الألفاظ عبارات عنها تسوية بين الغائب والشاهد إلى جعل عين هذه الألفاظ والعبارات كلاما[٤] (من غير)[٥] أن تكون هي دلالات على المعنى القائم بالذات، فخالفوا الشاهد ثم ادعوا علينا مخالفته، وارتكبوا المحال، فإن

(١) لوحة ٧٩ و ط.
(٢) لوحة ١٧١ و ط.
(٣) ز غير.
(٤) لوحة ٥٩ ظ ب.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

العبارة فقط لا تكون معتبرة إذا لم تكن دالة على معنى قائم بالنفس، وهم جعلوها معتبرة وهو خلاف المعقول. ألا ترى أن في الشاهد لو أجرى ذات صفة الأمر والنهي والخبر على اللسان وثبت لنا بالدليل الضروري أن ليس في نفس المجري معنى الأمر والنهي والخبر، وليست هذه الألفاظ بأداء لتلك المعاني ولا بعبارة عنها. أن ذلك لم يعد كلاما ولا أمرا ولا نهيا ولا خبرا، ولا يعتقد وجوب ما يتناوله لفظة الأمر ولا حرمة ما تتناوله لفظة النهي ولا[١] ثبوت ما تتناوله لفظة الخبر، فلو كان الأمر على ما زعمت المعتزلة، في استحالة قيام الكلام بالذات، ووجوب هذه الحروف والأصوات في[٢] محل من غير أن يكون شيء منها دليلا على صفة قائمة بذات الله تعالى وإيجاب حظرهما صفتيه، لم تكن هذه الحروف البتة كلاما، ولا وجب بها شيء ولا حظر بها فعل وتعطلت الشرائع بأسرها فالقائل به منسلخ عن الدين، بل عن الأديان السماوية ويلتحق بالدهرية والمعطلة - والحمد لله الذي عصمنا عن الوقوع في مثله، بمنه وفضله.

[فرق بين الماتريدية والمعتزلة]:

وما شنع علينا بعض أغبيائهم، أنكم تقولون: لم ينزل القرآن على محمد عليه السلام لأن الصفة لا تزايل الموصوف. مردود عليهم، لأن جعفر بن حرب[٣] وجعفر بن مبشر[٤] والكعبي[٥] يزعمون أن كلام الله في اللوح المحفوظ والمنزل عبارات دالة عليه على حسب ما نقوله نحن، غير أنهم يقولون: إن هذه العبارات مؤدية ما في اللوح المحفوظ، ونحن نقول: هي مؤدية ما قام بالذات من الصفة.

---

(١) لوحة ١١٧ ظ ز.
(٢) لوحة ١٧١ ظ د.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) سبق التعريف به.

وأما ما يقوله الإسكافي والجبائي وعامة المعتزلة: أن عين[١] ما يقرأ واحد منا هو كلام الله تعالى وفعله فهو فاسد، لأن القارئ يقرأ باختياره وهو فعله حتى إنه يثاب عليه، فلو كان هذا فعل الله تعالى لكان فعلا لفاعلين، وكلاما لمتكلمين[٢]، فصاروا بدعوتهم أنه فعل فاعلين مناقضين، لأنهم يزعمون أنه محال أن يكون فعل ما مفعول لفاعلين، ومقدور ما مقدور لقادرين، ولهذا أنكروا أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وبجعلهم إياه كلاما لمتكلمين صاروا خارجين عن إجماع العقلاء، لأن أحدا لم يستجز أن يكون كلام[٣] واحد وصفا لمتكلمين يصيران به متكلمين، فأبطلوا بهذا ما جعلوه أصلا في مسألة خلق الأفعال، فإنهم يعدون كون شيء فعلا لفاعلين محالا قياسا على استحالة كون كلام، كلاما لمتكلمين، فإن قالوا: إن هذه القراءة الحاصلة من العبد بعد أن لم تكن بقرأته واختياره وقصده إلى تحصيله، ليس بفعل العبد وليس بكلام له، فقد سدوا على أنفسهم طرق إثبات الفعل للعباد، ووافقوا جهما[٤] في الجبر مع عدهم ذلك كفرا محضا زائدا رتبته على رتبة تشبيه الله تعالى بخلقه على ما حكوا عن[٥] أبي الهذيل العلاف رئيسهم أنه كان يقول: المجبرة شر من المشبهة.

وإن زعموا أنه فعل العبد وكلامه وليس بكلام الله تعالى، فقد تركوا مذهبهم. وقيل لهم: فكلام الله إذًا ما هو؟ ولا سبيل لهم إلى إثباته وتصوره.

[رأي لأبي الحسين البصري]:

وأراد أبو الحسين البصري الانفصال عن هذا الكلام فزعم أن اللغة العربية تقتضي إضافة الكلام إلى أول من تكلم به على سبيل الحقيقة، ألا ترى أنا إذا سمعنا

---

(١) ط غير.
(٢) لوحة ٧٩ ظ ط.
(٣) لوحة ١٧٢ و د.
(٤) هو جهم بن صفوان ــ وقد سبق التعريف به.
(٥) لوحة ١١٨ و ز.

كلام النبي ﷺ من بعض الرواة، قال أهل اللغة: إن[١] هذا الكلام كلام النبي عليه السلام، فيضيفونه إلى أول من تكلم به، وكذلك إذا تلا الواحد منا القرآن وجب أن يقول: هذا كلام الله تعالى بمعنى أن الله تعالى أول من تكلم به والناس يتلونه ويحتذون عليه[٢]. حكيت السؤال بلفظه ليعلموا مبلغ علم من هو عندهم وإرث علوم أسلافهم، والزائد على[٣] من سبقه منهم، الواقف على ما غفل عنه سلفه لجودة قريحته وقوة خاطره وغزارة علمه.

[مناقشة البصري فيما قال]:

ثم من تأمل ما ألزمته عرف أن هذا ليس بانفصال عنه لما مر أن هذا لا يخلو من الأوجه الثلاثة على نحو ما قسَّمنا وأبطلنا كل قسم. ثم اعتباره هذا بما اعتبر من كلام النبي عليه السلام، دليل أنه يعتقد أن هذا ليس بكلام الله تعالى، بل كلام الله تعالى وجد ثم تلاشى ككلام النبي عليه السلام لاستوائهما عنده في كونهما عرضين يستحيل عليهما البقاء، وبين المراد بقولهم: هو كلام الله تعالى أن الله تعالى هو الذي سبق إليه فتكلم بهذا اللفظ على هذا النظم ثم انعدم ذلك، فيتكلم المتكلم بمثل ذلك (لا يعين ذلك)[٤] كما في كلام النبي[٥] عليه السلام، وهذا هو الحكم في كل قصيدة وخطبة ورسالة أن المنشئ هو الذي تولى ذلك النظم[٦] ثم ذهب وتلاشى وفنيت صفاته، ومن ينشد تلك القصيدة أو يقرأ تلك الخطبة والرسالة ينشد ويقرأ على ذلك النظم، فيكون متكلما بمثل ما تكلم به الناظم الأول، لا أن

---

(١) د سقط.

(٢) بعد كلمة عليه ـــ وردت العبارة التالية وقد رفعناها للهامش ـــ قال الشيخ الإمام الأستاذ أبو المعين ﷺ ـــ والعبارة موجودة بجميع النسخ كتبها الناسخ أو الراوي عن أبي المعين كما هي عادة الكتابة في عصر النسفي.

(٣) لوحة ١٧٢ ظ د.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ٦٠ و ب.

(٦) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

يكون ذلك حقيقة كلام الناظم الأول بإجماع العقلاء باستحالة بقاء كلام الله تعالى، وكل كلام، (وبما قام من دليل)[١] استحالة[٢] القول ببقاء الأعراض.

وجاء من هذا أن قراءة القارئ ينبغي أن تكون عندهم مثل كلام الله تعالى لا عين كلامه.

ثم نقول للإسكافي والجبائي: إن كان القارئ إذا[٣] قرأ القرآن، فهذا كلام الله تعالى قام بهذا اللسان[٤]، ولو كتب في المصحف قام بذلك المصحف وهو متلو ومكتوب، وهو بعينه في أكثر من ألف ألف مصحف، وقائم بأكثر من ألف ألف لسان وهو شيء واحد، ويقرأ الإنسان بعدما لم يكن يقرأ فيوجب في لسانه، ويكتب في مصحف بعد أن لم يكن فيصير قائما به وهو بعينه في ألفي مصحف ببخارى وفي مثل ذلك بقيروان المغرب، وكذا في جميع ديار أمصار الإسلام وقراها، وهو بنفسه شيء متحد الذات ليس بمتعدد، ثم يوجد في مصحف يكتب الآن ولم يزدد، ويعدم عن مصحف انعدم ولم ينتقص، وينعدم عن واحد مع وجوده في مصاحف أخرى، فلم يلزم الاستحالة، واتصافه بالوجود والعدم. فلا أصح إذا من مذهب السوفسطائية ولسنا نظن أن مجنونا يرضى بنسبه مثل هذا القول إليه. أرأيت لو أن قائلا قال: إن جميع ما اتصف من الأجسام بالسواد، اتصف بسواد واحد حل في المحال كلها، وكذا البياض وسائر الألوان، وكذا الحركات والسكنات، وكذا القدرة والإرادات، وكذا الجسم الواحد يوجد في حالة واحدة بالمشرق والمغرب، وفي ألف ألف كورة ومكان. أفيلتفت[٥] إلى قوله[٦] ويضيع الوقت بالإصغاء إلى ما يخيله

---

(١) ز ولما قام من الدليل.
(٢) لوحة ١١٨ ظ ز.
(٣) لوحة ١٧٣ و د.
(٤) لوحة ٨٠ و ط.
(٥) ب، د فيلفت ــ ط ز فتلفت وأحسب أن الصحيح ما أثبتناه.
(٦) ز قبله.

السوداء[١] إليه أنه دليله؟ أم يعرض عن معارضته[٢]، ويقضي عليه بأول الوهلة بالحماقة والوقاحة؟

فإن قال بالأول خالف العقلاء أجمع. وإن قال بالثاني قضى[٣] على نفسه بما قضى به على هذا القائل.

وزعم الإسكافي في الفرق بين الكلام وبين الأجسام في جواز وجوده في مكانين وأكثر وامتنع ذلك في الأجسام، أن الكلام إذا وجد في مكان فلا يوجد لنفسه وذاته، وإنما يوجد لعلة من العلل إما القراءة وإما الكتابة وإما الحفظ، فأينما وجدت إحدى هذه العلل فتوجب وجود الكلام. كما أن الجسم إذا وجد في مكان فلا يوجد لنفسه وذاته، ولكن بعلة من الكون، فأينما[٤] وجد كونه وجب أن يكون الجسم موجودا في ذلك المكان، لكن الجسم الواحد لا يجوز وجوده في مكانين في حالة واحدة، لأن لوجوده علة واحدة فقط وهو الكون، والكون في مكانين متضاد، فاستحالة وجود الجسم في مكانين لتضاد كونيه، أما لوجود الكلام في أماكن فعلل ليست بمتضادة ويجوز اجتماعها، لأنه يجوز أن توجد القراءات في حالة واحدة مجتمعة، وكذا الكتابات، فلجواز وجود اجتماع[٥] عللها في وقت واحد، جاز وجود الكلام في أماكن متفرقة في حالة واحدة.

فنقول في دفع هذه الشبهة -- والله الموفق -:

ماذا تقول: أن القرآن هو عين قراءتنا أو غير قراءتنا يوجد بها في محلها وهو اللسان؟ فإن قال: القرآن هو عين قراءتنا. فقد أحال في جعلها علة لوجود

---

(١) ز السواد.
(٢) ز وناظرته.
(٣) لوحة ١٧٣ ظ د.
(٤) لوحة ١١٩ و ز.
(٥) ز سقط.

القرآن وهو نفسها، لأن الشيء لا يكون علة لوجود نفسه. وإن قال: القرآن غير قراءتنا. فقد ترك مذهبه، لأنه زعم أن هذا المسموع من قراءة القارئ هو القرآن، ولا يسمع[١] إلا[٢] صوت القارئ، فأما ما كانت[٣] القراءة علة لثبوته، فلا يسمع فإن جاز لك أن تقول: وجد عند[٤] قراءة القارئ في محل قراءته كلام، جاز لغيرك أن يدعي حدوث لون هناك أو رائحة أو طعم، وإذا كان ذلك باطلا لتعذر الوقوف عليه فكذا ما تدعون. ثم نقول: إن كان القرآن غير قراءته وكتابته، ولم يكن قبل هذا في هذا المحل، ثم وجد عند وجود القراءة والكتابة، أوجد ابتداء بأن[٥] اخترعه الله تعالى في هذا المحل أم انتقل إلى هذا المحل من محل آخر؟ فإن قال: وجد ابتداء باختراع الله تعالى وتخليقه إياه فيه. فقد جعل فعل نفسه علة لوجود فعل الله تعالى والمعلول يثبت ضرورة بلا اختيار عند ثبوت العلة، فقد جعل للعبد قدرة[٦] إلى الله تعالى إلى الأفعال. وما فيه من الفساد لا يخفي على ذي عقل. والثاني أن القرآن عندهم كان قد حدث قبل هذا في الأمكنة الأخر، وحدوث ما حدث مرة محال إلا بالإعادة، ولا إعادة إلا بعد العدم، ولم يكن القرآن انعدم. وإن قال بالانتقال فقد أحال، لأن ما لا بقاء له لا يتصور انتقاله، وقد بينا أن القول ببقاء الكلام الحادث محال على ما قررنا، ولأن الكلام[٧] عندهم حروف وأصوات، والقول ببقائه يبطل فائدة الكلام، فإن الحروف إذا بقيت وسمعها السامع جملة لا على سبيل الترادف في الوجود، لا يدري إذا سمع زيدا أنه زيد أو زدي أو بزد أو يدز أو دزي أو ديز.

---

(١) ز يتبع.
(٢) لوحة ١٧٤ و د.
(٣) ز سقط.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٨٠ ظ ط.
(٦) لوحة ٦٠ ظ ب.
(٧) لوحة ١١٩ ظ ز.

وهذا باطل. ولأن[١] الانتقال من مكان إلى مكان من صفة الأجسام وهو مستحيل على الأعراض، لأن الانتقال عرض حادث فيما لم يكن متنقلا، والعرض غير قابل للعرض. ثم نقول له: هلا جوزت بغير[٢] هذه العلة وجود الجسم في مكانين، فإن علة وجود الجسم هو الكون، ولا مضادة بين الكون في هذا المكان والكون في مكان آخر، لانعدام جريان المضادة عندكم في مقتضى الجنس كالسواد والبياض، فكذا بين كون وكون فيجوز وجوده في مكانين، وكذا يلزم هذا في كل عرض متعين السواد، فنقول: كان ينبغي أن يجوز وجود سواد في أمكنة كثيرة لأن وجوده في مكان، إما أن كان لا لعلة كما يقول المتأخرون منكم، فيجوز وجوده في الثاني والثالث لا لعلة وإما أن كان لكون هو ذاته، وذاته لا تختلف في حق الأمكنة، لانعدام علة الاختصاص وراء ذاته. واندفع كلامه. وبالله التوفيق.

وأما حل الشبهة الثانية أن الذات يستحيل أن يصير بصفة واحدة آمرا ناهيا، فوق ما يستحيل أن يكون بمعنى واحد عالما قادرا، والصفة الواحدة مستحيل كونها أمرا ونهيا فوق ما يستحيل أن تكون علما وقدرة، لثبوت التضاد بين الأمر والنهي وانعدام ذلك بين العلم والقدرة.

فنقول في حل ذلك – وبالله التوفيق –:

إن حل هذه الشبهة يفتقر[٣] إلى[٤] الوقوف على مقدمتين: **إحديهما** أن المتقابلات على أنواع منها الفينة والعدم، أعني بالفينة الوجود، فإن الوجود يقابل العدم، ولا تضاد بينهما، لأن العدم ليس بشيء والوجود ليس بمعنى وراء الموجود، والتضاد يجرى بين العرضين، ومن خاصية هذا القبيل أن لا واسطة بينهما، ولا

(١) لوحة ١٧٤ ظ د.
(٢) ز بعين.
(٣) لوحة ١٧٥ و د.
(٤) ز علي.

يتصور اجتماع اللفظين فيما يخبر عنه باللفظين. **والآخر** المتضادان وهما عرضان يتنافيان عن محل وهما معنيان زائدان على الذات وقط لا يتصور[١] اجتماعهما في محل كالسواد والبياض.

والثالث المتضايفان وهو ما يدور أحدهما على صاحبه من غير اقتضاء وصف[٢] يقوم بهما، وقط لا يستحق الاسم ذات ما على الانفراد، كالأب والابن، ومن خاصية[٣] هذا أن الوصف بهما لذات واحد بجهة واحدة محال كالوصف بالمتضادين ولا يستحيل بجهتين مختلفتين، فإن الإنسان يستحيل أن يكون (ابنا لأبيه وأبا لأبيه ولا يستحيل أن يكون)[٤] ابنا لشخص آخر، ثم من الأشياء ما يجتمع فيه معنى المتضادات والمتضايفات على معنى أن الاتصاف لن يثبت بدون معنى قائم بالذات ولكن يثبت بالإضافة إلى الغير كالاجتماع والافتراق، ومن خاصيته أن يجوز اجتماع العرضين عند اختلاف الجهتين، ويستحيل عند اتحاد الجهتين، كالقرب والبعد والمجتمع والمفترق، فإن الذات الواحد يكون قريبا من شخص واحد، بعيدا عن شخص آخر، ويستحيل أن يكون قريبا ممن هو بعيد عنه. ومجتمعا مع شخص مفارقا غيره، ويستحيل أن[٥] يكون مجتمعا مع من هو مفارقه[٦].

والمقدمة الثانية أن ما لا يستحيل ثبوته ويمكن في العقول حصوله، يجب القول بثبوته عند قيام دليل ثبوته، وما يستحيل ثبوته ويخرج عن حد الإمكان، لا يتصور ثبوته ولا قيام دليل ثبوته.

وإذا عرفت المقدمتان نقول: لم يكن الكلام أمرا ولا نهيا باعتبار الذات

---

(١) لوحة ١٢٠ و ز.
(٢) ط، ز صفة.
(٣) لوحة ٨١ و ط.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ١٧٥ ظ د.
(٦) لوحة ٦١ و ب.

كالسواد والبياض والعلم والقدرة، بل كان الكلام أمرا باعتبار كونه دعاء إلى مباشرة الفعل، نهيا باعتبار كونه دعاء إلى الامتناع عن الفعل. وكل ما هو دعاء إلى الفعل كان دعاء إلى الامتناع عن ضده. وكل ما هو دعاء إلى الامتناع عن فعل كان أمرا بالامتناع ونهيا عن ذلك الفعل، فإذًا كل أمر نهي، وكل نهي أمر لاجتماع ما يسمى الكلام باعتباره أمرا ونهيا، فأما[١] ما كان دعاء إلى فعل فإنه لا يكون دعاء إلى امتناع عنه. فكان كون شيء واحد أمرا ونهيا من جملة الواجبات عند اختلاف الفعلين وتضادهما، فإذًا لا تضاد بين الأمر والنهي، بل الأمر إذا صادف فعلا، كان نهيا عن ضده، والنهي إذا صادف فعلا كان أمرا بضده، وكذلك الأمر دليل حسن المأمور به، والنهي دليل قبح المنهي عنه إذا صدر عن حكيم[٢]. والأمر متى ورد بشيء وكان نهيا عن ضده دل على حسن فيه وقبح في ضده، فكان بين مدلولي الأمر والنهي تضاد، وكان هو أمرا ونهيا باعتبار المتضادين اللذين كان أمرا بأحدهما نهيا عن الآخر. فمن ظن أن التضاد بينهما في ذاتيهما كالتضاد الثابت بين العلم والجهل والحياة والموت فهو جاهل بالحقائق.

وجاء من هذا أن الشيء يجوز أن يكون أمرا بشيء، نهيا عن غيره، ولا يجوز أن يكون أمرا[٣] بما هو نهي عنه، كالأب مع الابن. وعرف أيضا أن بين مدلوليهما من الحسن والقبح تضادا. **ثم نقول:** إن الكلام في الشاهد قد يثبت باعتبار الاصطلاح، ثم لو أن رجلا اصطلح مع غلمانه أني إذا قلت: زيدا، كان هذا أمرا بالصوم ليشير بالنهار وأمرا بالفطر له بالليل، ونهيا له عن الخروج من الدار وإخبارا بدخول الأمير البلدة، وأمر السالم بالفطر بالنهار ونهيا له عن ركوب الفرس وأمرا بلزوم البيت واستخبارا من مبارك عن ولادة الجارية. ثم قال هذا

---

(١) ب، د سقط.
(٢) لوحة ١٢٠ ظ ز.
(٣) لوحة ١٧٦ و د.

الرجل: ــ زيد ــ فهم منه هذه الأشياء[١] وكان أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا على[٢] التفصيل الذي بينا، ولم يكن ذلك مستحيلا. فإذا قامت الدلالة على ثبوت كل كلام الله تعالى على هذا الوجه كان ذلك ثابتا حقيقة، واندفع ما ظنه الخصم شبهة. والله الموفق.

فيكون كلام الله تعالى أمرا بما أمر به في حق من أمر به في الوقت الذي أمر به، ونهيا عما نهي عنه على هذا التفصيل، وإخبارا عما أخبر، واستخبارا على الوجه الذي يليق به يظهر ذلك بهذه الصفات النطقية والعبارات الدالة.

ثم إن المعتزلة ناقضوا حيث جعلوا هذا محالا اعتبارا بالعلم والقدرة، ثم يقولون: إن الله تعالى عالم بعين ما هو به قادر وهو ذاته تعالى (وإن كان هذا في الشاهد محالا وأبوا علينا هذا في الأمر والنهي)[٣]، وإن كان هذا في الشاهد ممكنا بل واجبا وهذا هو غاية الحيرة والجهل بالحقائق. وبالله العصمة.

وأما حل الشبهة الثالثة. وهي القول باستحالة الأمر والنهي في الأزل مع انعدام المكلفين استدلالا[٤] بالشاهد على ما قرروا.

فهو أن يقال لهم: قد علمتم معاشر المعتزلة أن[٥] التشنيع على الخصوم بشيء يرى المشنع عين ذلك الشيء[٦] حكمة وصوابا خارجا عن عادات العقلاء، وهو يعد أفحش مناقضة وأشد انقطاع، وأنتم في هذا السؤال وإثارة هذه الشبهة سالكون هذا المسلك لازمون هذه الطريقة، **وبيان هذا:** أن عندكم كان المنزل على

---

(١) لعل هذا يتمشى ويصح في عصرنا الحديث ويسمى بنظام كلمة السر أو الشفرة وهو الاتفاق على كلمات يفهمها جند القائد ولا يفهمها الأعداء حيث لو أطلقت الألفاظ كانت غامضة لدى الخصم حاملة لمعان كثيرة لدى أصحاب الشفرة.
(٢) لوحة ٨١ ظ ط.
(٣) ب، د سقط وأثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.
(٤) لوحة ١٧٦ ظ د.
(٥) لوحة ١٢١ و ز.
(٦) ز سقط.

النبي عليه السلام خطابا لمن يوجد من أهل الفعل إلى قيام الساعة عند البلوغ وإن كانوا معدومين (حال نزول)[١] الخطاب، ولم يعد ذلك سفها ولا خروجا عن الحكمة استدلالا بالشاهد، فكذا ما قلنا، ومن[٢] لم يجعل لمن وجد بعد ذلك العصر مخاطبا بذلك الخطاب مع انقطاع الوحي، أبطل[٣] الشرائع وأخرج كل الخليقة بعد وفاة النبي ﷺ عن لوازم الأمر والنهي وأفلتهم عن ربقة الخطاب والقول به كفر صراح.

ثم يقال لهم: إن كان هذا هكذا في الشاهد (فلم ينبغي أن يكون في الغائب هكذا؟ فلابد من إثبات التسوية بين الشاهد)[٤] والغائب ليمكن الاستدلال وتعدية الحكم إلى الغائب، أليس أن كل فاعل في الشاهد جسم وهو لحم ودم وعظم وعصب (ولا يلزم مثله في الغائب)[٥] فكذا فيما نحن فيه. ثم نكشف عن المعنى فنقول: إن الأصل أن وجود المحدث هو الذي يتعلق بالعلل والحكم، لا وجود القديم، إذ المحدث لم يكن ثم كان بتكوين غيره إياه فيتقصَّى عن الحكمة التي لأجلها أحدثه[٦] الصانع وأوجده. فأما ما كان لا ابتداء لوجوده وهو واجب الوجود لذاته، لم يكن وجوده متعلقا بمعنى وراء ذاته الذي هو واجب الوجود. أليس أن من قال: لا حكمة في وجود صانع العالم سابقا على العالم سبقا لا نهاية له، يستحق وينسب إلى الغباوة والجهل لما مر من العلة، فكذا هذا.

ثم نقرر هذا الكلام فنقول: بأن كلام واحد منا في الشاهد محدث يحصل باكتساب المتكلم فيطلب[٧] لوجوده جهة الحكمة، فإن كان المخاطب حاضرا موجودا

---

(١) ب ظ كان يزول والصحيح ما أثبتنا من باقي النسخ.
(٢) د سق.
(٣) لوحة ٦١ ظ ب.
(٤) ط، ز سقط ما بين القوسين.
(٥) ب مكرر.
(٦) لوحة ١٧٧ و د.
(٧) ز فبطلت.

حصلت له العاقبة الحميدة (فصار حكمة، وإن كان معدوما أو غائبا لم يتعلق به[١] العاقبة الحميدة)[٢] فكان سفها. فأما كلام الله تعالى فهو أزلي واجب الوجود فلا يطلب لثبوته في الأزل حكمة كما في حق الذات. **وهذا هو حل الشبهة الخامسة**، أعني قولهم: إن التكلم في الخلوة مع نفسه لن يكون إلا للتذكر أو لدفع الوحشة، والتكلم[٣] بدون ذلك سفه، إن كان هذا هكذا في حق من أحدث كلامه، فأما في حق من كان كلامه أزليا غير محدث وغير داخل تحت القدرة فلا. وإنما يستقيم هذان الكلامان أن لو كان كلامه محدثا، وكان أحدثه قبل حدوث المخاطبين بأزمنة كثيرة، فيتوجه حينئذ هذا الإلزام، فيكون هذان الكلامان في الحقيقة متوجهين على المعتزلة، حيث زعموا أنه تعالى أحدث كلامه في عصر النبي ﷺ خطابا لمن[٤] في عصرنا ولمن يوجد إلى قيام الساعة، فأما علينا فلا.

وجواب آخر: أن ما خلا عن العاقبة الحميدة فهو سفه، وما لم يخل عنها فهو ليس بسفه، هذا هو الفصل بين السفه والحكمة عندنا، ثم الكلام المحدث مستحيل البقاء فإذا وجد به الخطاب في حال عدم المخاطب أو غيبته ينعدم لاستحالة بقائه، ولا يبقى إلى وقت وجود المخاطب لتتعلق به العاقبة الحميدة، بل خلا عنها، فكان سفها. فأما كلام الله تعالى فهو أزلي فكل أزلي، مستحيل العدم على ما قررنا فيبقى إلى وقت وجود المخاطبين، فلم يخل عن العاقبة الحميدة فلم يكن سفها، ولهذا لم يكن الخطاب المنزل[٥] على النبي عليه السلام سفها وإن كان خطابا لمن يوجد إلى قيام الساعة لبقائه إلى قيام الساعة، وهذا الإلزام على القائلين منهم ببقاء ذلك الكلام، فأما المنكرون لبقائه، وقد بينا فساد ذلك بحمد الله غير مرة وتبين بالوقوف على هذه

---

(١) لوحة ٨٢ و ط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ١٢١ ظ ز.
(٤) لوحة ١٧٧ ظ د.
(٥) ب المشترك وهو خطأ.

الجملة دهاء هذه الشبهة، وعدول[١] المعتزلة عند تمسكهم بها عن مراعاة شرائط صحة الاستدلال بالشاهد على الغائب. والله ولي التوفيق.

وأما حل الشبهة الرابعة وهي أن الإخبار في الأزل عن عصيان آدم عليه السلام بقوله تعالى: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ﴾[٢] وعن قول إبراهيم عليه السلام بقوله:﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا ﴾[٣] وعن إلقاء موسى عليه السلام العصا بقوله تعالى: ﴿ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ ﴾[٤] وإرائه فرعون الآية بقوله تعالى: ﴿ فَأَرَىٰهُ ٱلْءَايَةَ ٱلْكُبْرَىٰ ﴿٢٠﴾ ﴾[٥] وعن وجود أفعال كثيرة من فرعون بقوله تعالى: ﴿ فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ ﴿٢١﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ ﴿٢٢﴾ فَحَشَرَ فَنَادَىٰ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾ ﴾ [٦] في نظائر[٧] لها كثيرة قبل وجود هذه الأفعال، يكون كذبا إذ كل ذلك إخبار عن الماضي، وهذه[٨] الأفعال قبل وجودها ما كانت ماضية، والكذب على الله تعالى محال.

فهو أن يقال: أليس أن المروي على طريق الاستفاضة ثابت عن النبي ﷺ أنه قال "**أشراط الساعة منعت العراق قفيزها**[٩] **ودرهمها، ومنعت الشام إردبَّها**"[١٠] ولم يوجد بعد. وقال عليه السلام هذا القول قبل هذا بقريب من خمسمائة سنة.

---

(١) ب وعدل.
(٢) سورة طه ــ ٢٠ ــ الآية ١٢١.
(٣) سورة إبراهيم ــ ١٤ ــ الآية ٣٥.
(٤) سورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ١٠٧.
(٥) سورة النازعات ــ ٧٩ ــ الآية ٢٠.
(٦) سورة النازعات ــ ٧٩ ــ الآية ٢١ ــ ٢٤.
(٧) لوحة ١٧٨ و د.
(٨) لوحة ١٢٢ و ز.
(٩) القفيز هو مكيال وجمعه أقفزة. راجع المصباح المنير ــ ز نفيرها.
(١٠) ذكره مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: "منعت العراق درهمها وقفيزها، ومنعت الشام مديها ودينارها، ومنعت مصر إردبها ودينارها، وعدتم من حيث بدأتم وعدتم من حيث بدأتم، وعدتم من حيث بدأتم" شهد على ذلك لحم أبي هريرة ودمه..

أكاذب هو عليه السلام أم[١] صادق؟ (فإن قال: هو صادق)[٢]، فقد أبطل احتجاجه ووقع فيما عاب، وإن قال: هو كاذب فقد كفر، وإن قال: هو صادق لأن ثبوت ذلك قد تقرر في علمه كما يتقرر ثبوت ما وقع فإذا قال: منعت. قيل فاقبل منا هذا القدر[٣].

ثم يقال له: أليس أن الكذب كما يتحقق في الإخبار عن الماضي بأن كان إخبارا عن المخبر لا على ما هو به، يتحقق في المستقبل أيضا إذا كان إخبارا عن المخبر لا على ما هو به خصوصا على أصلكم، حتى نسبتم القائلين بجواز عفو الله عمن مات من أصحاب الكبائر قبل التوبة إلى القول بتكذيب الله تعالى. فلابد من بلى، فيقال: أليس أن الله تعالى قال: ﴿ قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴾[٤] فلابد[٥] من بلى. قيل: أليس أن هذا قد مضى لأن المخلفين من الأعراب قد انقرضوا؟ فلما[٦] كان الدعاء لهم لم يوجد حال حياتهم وانقرضوا قبل الدعاء، كان هذا إخبارا عن المخبر لا على ما هو به، يدل عليه أن بعض أهل التأويل قال: المراد من الآية دعاؤهم إلى قتال بني حنيفة[٧]. وقال بعضهم: المراد منه، دعاؤهم إلى قتال أهل فارس، وقد دعوا إلى كل واحد منهما ومضى ذلك. وكذا قوله تعالى: ﴿ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ ﴾[٨] قد مضى. وكذا قوله تعالى: ﴿ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ ﴾[٩] قد مضى ذلك ولا وجود لشيء من ذلك في

---

(١) لوحة ٦٢ و ب ـ لوحة ٨٢ ظ ط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ط العذر.
(٤) سورة الفتح ٤٨ ـ الآية ١٦.
(٥) لوحة ١٧٨ ظ ط.
(٦) ز فلو.
(٧) بنو حنيفة بطن من بكر بن وائل ـ كانت منازلهم اليمامة، ومنهم مدعي النبوة في عهد أبي بكر الصديق، مسيلمة الكذاب. راجع الكامل لابن الأثير جـ٢ ص ١٧٤.
(٨) سورة الفتح ـ ٤٨ ـ الآية ٢٧.
(٩) سورة الروم ـ ٣٠ ـ الآية ٣.

المستقبل بعد مضي هذه الحوادث. فإن قالوا: نعم كل ذلك قد مضى. قيل: أكذب هذه الآيات أم لا؟ فإن قالوا: لا. أبطلوا دليلهم. وإن قالوا: نعم. كفروا.

ثم(١) الجواب البرهاني أن يقال: إن(٢) إخبار الله تعالى إخبار عن المخبرات بأحوالهم وأوصافها، فإذا لم يوجد مخبره وجب علينا القول بأنه خبر عنه أنه يكون وإذا وجد مخبره، وجب القول إنه خبر أنه ثابت، وإذا انعدم ومضى وجب القول إنه خبر عنه أنه كان والتغير على المخبر عنه لا على الخبر دليله ما تلونا من الآيات. وكذا علمه تعالى بالمعلومات، فإن علم الله تعالى بوجود آدم عليه السلام قبل وجوده علم بأنه يوجد، وبعدما وجد علم بأنه موجود، وبعد انقراضه علم بأنه كان، وكذا في كل موجود على التغير ولا تغير على العلم عندنا، ولا على الذات الذي علم به عند المعتزلة، إنما التغير على المعلوم فكذا في الخبر، ونظيره(٣) في المشاهدات الأسطوانة المنصوبة إذا توجه إليها إنسان كانت قدامه، وإذا حول ظهره إليها كانت خلفه، وإذا حول يمينه إليها كانت عن يمينه، وإذا حول يساره إليها كانت عن يساره، ولا تغير عليها إنما التغير على هذا الإنسان. فكذا فيما نحن فيه.

وقد مر حل الشبهة الخامسة في حل الشبهة الثالثة، وحل الشبهة السادسة في حل الشبهة الأولى (وقد تقصينا عن حل الشبهة العقلية بحمد الله تعالى)(٤).

[الرد على الشبهة السمعية]:

فأما حل الشبهة السمعية فنقول: لا تعلق لهم بقوله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾(٥) لأن معناه والله أعلم، جعلنا العبارة عنه بلسان العرب وأفهمنا المراد به

---

(١) لوحة ١٢٢ ظ ز.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ١٧٩ و د.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) سورة الزخرف ــ ٤٣ ــ الآية ٣.

وأحكامه باللسان العربي. ثم إن أهل اللغة: قالوا: إذا تعدى الجعل إلى مفعول واحد كان بمعنى الفعل والخلق كقوله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ[1]﴾ ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[2] وإذا تعدى إلى المفعولين لا يكون بمعنى الخلق بل يكون بمعنى الحكم والتسمية. قال الله تعالى – خبرا عن الكفرة –: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمۡ عِبَٰدُ ٱلرَّحۡمَٰنِ إِنَٰثًا﴾[3]. والمراد منه التسمية لا التخليق. وكذا في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلۡقُرۡءَانَ عِضِينَ ۝٩١﴾[4] المراد منه التسمية لا التخليق، وفي هذه الآية تتعدى إلى مفعولين.

والمراد من قوله تعالى: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ﴾[5] يحتمل أن الذكر هو الرسول ﷺ على ما قال: ﴿ذِكۡرًا ۝١٠[6] رَّسُولًا﴾[7] فيكون تأويله ما يأتيهم[8] من رسول محدث (إلا استمعوه أي)[9] (سمعوا قوله)[10] ويحتمل أن يكون المزاد منه ما يأتيهم من وعظ من النبي ﷺ (وهذا لأنهم ما كانوا يضحكون عند قراءة القرآن بل كانوا يعظمون ويفخمون شأنه، ويحتمل من ذكر حديث العهد بهم، لا أن يكون في نفسه حديثا، كمن له غلام فاشترى آخر قد يقول: ادعوا غلامي الحديث وإن كان أكبر سنا من الأول، على أن صرف هذه الآيات إلى هذه العبارات المحدثة ممكن فلم يبق للخصوم في محل النزاع دليل[11].

---

(١) لوحة ٨٣ و ط.
(٢) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١.
(٣) سورة الزخرف ــ ٤٣ ــ الآية ١٩.
(٤) سورة الحجر ــ ١٥ ــ الآية ٩١.
(٥) سورة الأنبياء ــ ٢١ ــ الآية ٢.
(٦) لوحة ١٢٣ و ز.
(٧) سورة الطلاق ــ ٦٥ ــ الآية ١٠ ــ ١١.
(٨) لوحة ١٧٩ ظ د.
(٩) ب ما بين القوسين سقط.
(١٠) د ما بين القوسين سقط.
(١١) ز سقط.

وتأويل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾﴾[١]،[٢] أي: عقابه وانتقامه. كما قال الشاعر:

فقلت لها أمري إلى الله كله وإني إليه في الإياب لراجع

أي: شئوني وأفعالي، ولم يرد به أمره الذي هو كلامه. والله الموفق.

٢ ـ [القرآن كصفة لله تعالى غير مخلوق[٣]]:

وعرف بهذه الدلائل أن القرآن غير مخلوق، وأعني به الصفة القائمة بالذات وهي الكلام.

وما يدعيه المعتزلة حدوثه فهو محدث كما زعموا، ومساعدتنا إياهم على ذلك تغنيهم عن إقامة الدليل عليه. وبمعرفة حقيقة المذهب يتبين أنهم يتكلمون في المسألة في غير محال النزاع، وإنما ذلك دليل لهم على الحنابلة القائلين: إن كلام الله تعالى هو الحروف المؤلفة والأصوات المقطعة، وأنه حال في الألسنة والمصاحف والصدور وأنه مع هذا غير مخلوق. وكثير من الحشوية يساعدونهم ويقولون: لفظي بالقرآن غير مخلوق، فيجعلون قراءتهم غير مخلوقة، وهذا هذيان[٤] ظاهر.

٣ ـ [قول من يتوقف قول باطل[٥]]:

وبالوقوف على هذا أيضا عرف بطلان قول من يتوقف في القرآن فيقول: القرآن كلام الله ولا يزيد[٦] على هذا، فلا يقول: إنه مخلوق أو غير مخلوق (وهذا القول منسوب إلى عبد الله الثلجي)[٧] ويقول: أقول بالمتفق عليه، وهو أن القرآن كلام الله، وأتوقف عند الاختلاف فلا أقول مخلوق أو غير مخلوق، وذلك لأنا أقمنا

---

(١) لوحة ٦٢ ظ ب.
(٢) سورة الأحزاب ـ ٣٣ ـ الآية ٣٧.
(٣) من وضع المحقق.
(٤) لوحة ١٨٠ و د.
(٥) العنوان من وضع المحقق.
(٦) ب، د ولا يزعمون ـ وقد كتبنا عبارة باقي النسخ لسلامة السياق.
(٧) ط، ز ما بين القوسين سقط.

الدلائل الموجبة للعلم بصحة قولنا، وإبطال قول خصومنا، والتوقف عند قيام الدليل خطأ، وإنما ذلك من موجبات[1] تعارض الأدلة، ولا تعارض بحمد الله لما بينا من صحة دلائلنا، وبطلان دلائل خصومنا، إلا أن يتوقف لاشتباه مراد السائل، أنه يريد به الصفة القائمة بالذات أم هذه العبارات المؤدية، فحينئذ يكون التوقف صحيحا إذا لحق على كل أحد أن لا يجيب لأحد يسأله عن كلام متوجه (إلى جهتين إلا بعد التأمل والتفحص أن مراد السائل أيهما فيخبره عنه)[2]

والذي يدل على بطلان القول بالتوقف أنه لابد من أن يعلم أنه متكلم بكلام[3] قائم به هو صفته لا هو ولا غيره ولا يكون مخلوقا أو هو متكلم بكلام هو غيره فيكون مخلوقا. ولو قال: أنا لا أعلم بذلك. فيكون وقفا عن الجهل، وحق مثله التعلم لأنه لا دليل دفعه إلى ذلك ليتكلم فيه إنما هو الجهل. والله الموفق.

٤ ـ [هل يجوز القول بأن العبارات حكاية عن كلام الله[4]]:

ثم إذا ثبت أن كلام الله تعالى صفته القائمة به وأن هذه الحروف عبارات عنها، فبعد ذلك اختلفوا أن إطلاق[5] لفظة الحكاية، هل يجوز عليها فيقال: هذه[6] العبارات حكاية عن كلام الله تعالى.

فكان الأوائل من أصحابنا يذهبون إلى القول بجواز ذلك، ويقولون: إن لفظة الحكاية ولفظة العبارة سواء، وامتنع الأشعري وأبو العباس القلانسي عن إطلاق لفظة الحكاية، لما فيها من إيهام المشابهة.

---

(١) لوحة ١٢٣ ظ ز.
(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٨٣ ظ ط.
(٤) العنوان من وضع المحقق.
(٥) ز سقط
(٦) لوحة ١٨٠ ظ د.

والمعتزلة يوردون على أصحابنا سؤالا فيقولون: هذه الألفاظ حكاية عن كلامه، والحكاية تقتضي المماثلة وهذه الألفاظ والعبارات محدثة فكذلك المحكي عنه. أو يقال: إن هذه الألفاظ لما كانت من جنس الحروف والأصوات كان المحكي عنه هكذا.

فيقال لهم: من منع من أصحابنا إطلاق لفظة الحكاية وهم المتأخرون الآخذون بالجزم فلا سؤال عليهم. ومن أجاز الإطلاق فهو يمنع المماثلة ويقول: الحكاية لا تقتضي المماثلة ولا تقتضي إلا ما تقتضيه الإخبار والعبارة والأداء. **يحققه:** أن الترجمان يعبر بعبارة سوى الأولى، وبلسان سوى الأول، وتسمى حكاية ولا مشابهة بين الحكاية والمحكي، يدل عليه أن من أخبر عن كلام غيره، يقال: حكي كلامه، ولا يقال حاكى فلان فلانا إلا إذا أتى بمثل حركاته ونغمته قصدا منه للتشبه به، وبدون ذلك لا يقال حكي (إنما يقال: حكي)[١] عنه، ولو كانت الحكاية تقتضي المماثلة كالمحاكاة لما امتنعوا عن ذلك. والحاصل: أن أصحابنا يأبون القول بثبوت المماثلة بين كلام الله تعالى، وبين هذه العبارات[٢] واختلفوا بعد ذلك في معنى الحكاية لغةً، فإن ثبت أنها تقتضي المماثلة امتنع الكل، وإن ثبت أنها لا تقتضي المماثلة جوز الكل الإطلاق، فإذا هذا اختلاف[٣] العبارة دون المعنى، ولا عبرة له، والاحتياط الامتناع عند وقوع الاختلاف، ولهذا يختار ذو الاحتياط من مشايخنا أن يقولوا: قال الله تعالى خبرا عن فلان، ولا يقولون: حكاية فلان[٤]: وبالله التوفيق.

٥ ـــ [كلام عن المسموع]:

---

(١) ز مابين القوسين سقط.
(٢) لوحة ١٨١ و د.
(٣) لوحة ١٢٤ و ز ـــ خلاف.
(٤) راجع قولهم بالحكاية والمحكي ـــ المغني جـ٧ ص ١٨٧ ـــ ٢٠٧ للقاضي عبد الجبار.

اختلف الناس في المسموع، حكي عن عبد الله بن سعيد القطان[١] أن[٢] المسموع هو ذات المتكلم لا الكلام، وذات ذي الصوت لا الصوت جريا منه على أصله إذ شيئا من الأعراض والصفات لا تعرف بالحواس[٣]، ولهذا لم يعد نفاة الأعراض من جملة منكري المحسوسات، فعلى هذا أن من سمع كلام الله فقد سمع ذاته، فيكون ذاته مسموعا، وهذا قريب من إنكار الحقائق، لأن كون الصوت مسموعا حقيقة، وهو أيضا دعوى ما يعرف بطلانه بالبداية، فإن هذا يقتضي أن من سمع كلام الله عرف ثبوت ذاته بحاسة السمع وهذا محال.

ومنهم[٤] من قال: كل موجود يصح أن يسمع وهو المحكي عن الأشعري جريا على أصله أن كل موجود يصح أن يرى[٥]. ومنهم من قال: المسموع شيئان الصوت والكلام[٦]، وكل سامع القرآن من قارئ القرآن يسمع عنده كلام الله تعالى من الله تعالى قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ[٧]

---

(١) سبق التعريف به.

(٢) لوحة ٦٣ و ب.

(٣) يقول عبد الله بن سعيد القطان: إن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله عز وجل وإن موسى عليه السلام سمع الله متكلما بكلامه، وإن معنى قوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ أي حتى يفهم كلام الله ويحتمل حتى يسمع التالين يتلونه.
راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ٢ ص ٢٣٣.

(٤) لوحة ٨٤ و ط.

(٥) يقول أبو الحسن الأشعري في كتابه الإبانة ص ٣٢ القرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة محفوظ في صدورنا في الحقيقة متلو بألسنتنا في الحقيقة مسموع لنا في الحقيقة كما قال عز وجل: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾. ويذكر شيخ زاده في نظم الفرائد ص ١٥ ــ ١٦ أن أبا الحسن الأشعري يجوز سماع كلام الله النفسي وذلك بناء على أن السماع يتعلق بكل موجود كما تتعلق الرؤية والكلام النفسي موجود فيجوز سماعه.
ويضيف الجويني في كتابه الإرشاد ص ١٣٣ أن كلام الله تعالى مسموع والسماع لفظة محتملة لا يتحد معناها ولا ينفرد مقتضاها. فقد يراد بها الإدراك أو الفهم أو الإحاطة أو الطاعة أو الانقياد أو الإجابة والسمع بمعنى الإدراك مشهور وبمعنى العلم الفهم شائع مذكور.

(٦) أي صوت القارئ وكلام الله تعالى.

(٧) لوحة ١٨١ ظ د.

ٱللَّهِ ﴾[١]، وقال تعالى: ﴿ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ﴾[٢] وموسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى من غير واسطة صوت وقراءة. وإلى هذا القول ذهب أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك[٣] الأصبهاني من جملة الأشعرية قال: وإلى هذا أشار الأشعري حيث قال: سمع موسى عليه السلام ربه متكلما، وظاهر هذا يقتضي أنه سمع كلام ربه كما يقال: وجدت أباك عالما وأخاك عاقلا، أي: وجدت علم أبيك وعقل أخيك قال تعالى: ﴿ لَوَجَدُوا۟ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿٦٤﴾ ﴾[٤] وقال تعالى: ﴿ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١١٠﴾ ﴾[٥] أي: يجد منه تعالى الرحمة وقبول التوبة، ويجد منه الرحمة والمغفرة بعد الاستغفار[٦].

وقد أشار الشيخ أبو منصور الماتريدي في أول مسألة الصفات من **كتاب التوحيد** إلى جواز سماع ما وراء الصوت فإنه قال: العلم بالأصوات وخفيات الضمير يسمى سمعا. وخفيات الضمير هي الكلام في الشاهد عنده، فجوز سماع ما ليس بصوت إلا أنه لا يقول إنه يسمع كلام الله عند سماع قراءة القارئ إنما قال ذلك ابن فورك، وهذا القول أيضا[٧] مما لا تعويل عليه، إذ لو سمع عند قراءة القارئ كلام الله من الله لصار كلامه تعالى ثابتا بالحس، ولما أنكرت المعتزلة كلامه القائم بذاته يعد سماعهم إياه، ولو أنكروا لنسبوا إلى العناد والمكابرة.

وقال أبو العباس القلانسي[٨]: كلام الله تعالى مسموع من الله تعالى، وهو

(١) سورة التوبة ــ ٩ ــ الآية ٦.
(٢) سورة البقرة ــ ٢ ــ الآية ٧٥.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) سورة النساء ــ ٤ ــ الآية ٦٤.
(٥) سورة النساء ــ ٤ ــ الآية ١١٠.
(٦) راجع قول ابن فورك في الروضة البهية لأبي عذبة ص ٤٤ حيث يقول: إن المسموع عند قراءة القارئ شيئان أحدهما صوت القارئ والثاني كلام الله تعالى.
(٧) أي قول بن فورك في أن المسموع صوت القارئ وكلام الله.
(٨) سبق التعريف به.

يأبى وقوع[١] الحس على شيء من الأعراض كما هو مذهب عبد الله بن سعيد القطان وجوزوا وقوع السمع على كلام الله تعالى.

ومنهم من قال: إن كلام الله تعالى ليس بمسموع على العادة الجارية بل سمع صوت القارئ فحسب، ولكن من الجائز أن يسمع على قلب العادة الجارية كما سمع موسى عليه السلام على الطور[٢] ومحمد ﷺ ليلة المعراج على طريقة الكرامة، وقد يسمع المؤمنون ذلك أيضا في الآخرة. وإليه يذهب أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني[٣] من جملة الأشعرية[٤].

ومنهم من قال: إن كلام الله لا يسمع بوجه من الوجوه، إذ يستحيل سماع ما ليس من جنس الحروف والأصوات إذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور معه وجودا وعدما، ويستحيل إضافة كونه مسموعا إلى غير الصوت، فكان القول بجواز سماع ما ليس بصوت خروجا عن المعقول، وهو مذهب الشيخ أبي منصور الماتريدي نص عليه في **كتاب التوحيد** في آخر مسألة القرآن وقال: إن سماع الكلام ليس إلا سماع صوت دال عليه، وذكر في **كتاب التأويلات** أن موسى عليه السلام سمع[٥] صوتا دالا على كلام الله تعالى، وكان اختصاصه أن الله تعالى أفهمه كلامه بإسماعه صوتا تولى تخليقه من غير أن يكون ذلك الصوت مكتسبا لأحد من الخلق، إكراما منه إياه، وغيره يسمعون صوتا مكتسبا للعباد فيفهمون به كلام الله تعالى. ذكر نحو هذا. ذكرته[٦] لا بعبارته.

---

(١) لوحة ١٨٢ و د.
(٢) مكان في شبه جزيرة سيناء.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) راجع قول الباقلاني في كتاب الروضة البهية لأبي عذبة ص ٤٤.
(٥) لوحة ٨٤ ظ ط.
(٦) لوحة ١٨٢ ظ د.

وذهب بعده إلى هذا القول أبو إسحاق[١] الأسفرائيني[٢] من جملة الأشعرية وذكر بعض الأشعرية أن أبا إسحاق أول من ذهب إلى هذا القول من متكلمي أهل الحديث[٣]. ولم يرض أبو إسحاق باختياره هذا المذهب حتى[٤] ادعى أن جميع من تقدمه من متكلمي أهل الحديث على هذا، واتفقوا على أن لا يمكن سماع ما ليس بصوت[٥] إلا أن اختلافهم في العبارة.

فمنهم من اعتبر حقيقة السماع فقال: لا يسمع إلا الصوت، ومنهم من قال: لما سمع الصوت صار ما علم بعده ما دل عليه الصوت من الكلام القائم بالنفس وذات المتكلم معلوما، فلما صار ذلك معلوما بحاسة السمع بواسطة سماع الصوت كان مسموعا، فإذًا هذا منهم اختلاف في التسمية لا في الحقيقة. وذكر[٦] هذا في كتابه المسمى **بترتيب المذهب**. حكيته[٧] لا بلفظه[٨].

---

(١) سبق التعريف به.

(٢) لوحة ١٢٥ و ز.

(٣) بعد أهل الحديث وردت العبارة التالية: قال الشيخ الإمام الأستاذ أبو المعين النسفي - رحمه الله - وقد رفعناها للهامش.

(٤) لوحة ٦٣ ظ ب.

(٥) ويذكر أبو منصور الماتريدي في كتاب التوحيد لوحة ٢٩ ظ ما يؤيد ما ذكره في التأويلات يقول:
فإن قال قائل هل أسمع الله كلامه موسى حيث قال: "وكلم الله موسى تكليما"؟ قيل: أسمعه بلسان موسى وبحروف خلقها وصوت أنشأه فهو أسمعه ما ليس بمخلوق. ــ أي أسمعه كلامه القديم وهو ما ليس بمخلوق بعبارات وحروف مخلوقة.
وراجع أيضا الروضة البهية لأبي غذبة ص ٤٤ ــ ٤٥.

(٦) أي ذكر أبو إسحاق الأسفرائيني.

(٧) الحاكي هو النسفي.

(٨) راجع كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢٧ ــ ٣٠.
انظر كلام المعتزلة في خلق القرآن وردودهم على باقي الفرق الإسلامية ــ شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٥٢٧ ــ ٥٦٥ وراجع لعبد الجبار أيضا المغني ج ٧ خلق القرآن طبعة ١٣٨٠هـ وراجع اللمع لأبي الحسن الأشعري ص ٣٣ ــ ٤٦ والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٤٨ ــ ٥٤ طبعة ١٣٢٧هـ وغاية المرام في علم الكلام للآمدي ص ٨٨ ــ ١٢٠ طبعة ١٣٩١هـ والمواقف للإيجي ص ٢٩٣ ــ ٢٩٦ طبعة ١٣٥٧هـ والبداية من الكفاية في

الفصل الثالث

الكلام في أن التكوين غير المكوّن وأنه[١] أزلي غير محدث ولا حادث[٢]

[تعريف التكوين]:

اعلم أن التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع، أسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود. فنخص استعمال لفظة التكوين اقتفاء لآثار أسلافنا - رحمهم الله في ذلك.

[مقدمة كاذبة للخصوم]:

=

الهداية للصابوني ص ٦٠ ــ ٦٦ طبعة ١٩٦٩م والمسامرة لابن أبي شريف على المسايرة لابن الهمام ص ٦٩ ــ ٨٤ والتمهيد للنسفي اللوحتان ٧ ــ ٨ و ظ. ونظم الفرائد للشيخ زاده ص ١١ ــ ١٧ طبعة ١٣١٧ وراجع شرح الطحاوية ص ٩٧ ــ ١١٨ طبعة ١٣٤٩ وفيه يحدد الشارح الأقوال في كلام الله في تسعة أقوال ــ الأول هو ما يفيض على النفوس من المعاني إما من العقل الفعال أو من غيره وهو قول الصابئة والمتفلسفة. الثاني أنه مخلوق وهو قول المعتزلة. الثالث أنه معنى واحد قائم بذات الله وهو قول ابن كلاب والأشعري. والرابع أنه حروف وأصوات أزلية وهو قول بعض أهل الحديث. الخامس حروف وأصوات تكلم الله بها بعد أن لم يكن متكلما وهو قول الكرامية. السادس أن كلامه يرجع إلى ما يحدثه من علمه وإرادته القائم بذاته ويميل إليه الرازي. السابع أن كلامه يتضمن معنى قائما بذاته وهو ما خلقه في غيره وهو قول الماتريدي. الثامن أنه مشترك بين المعنى القديم القائم بالذات وبين ما يخلقه في غيره من الأصوات وهو قول الجويني. التاسع أنه تعالى لم يزل متكلما إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وأن نوع الكلام قديم وإن لم يكن الصوت المعين قديما وهو المأثور عن أئمة الحديث والسنة وهو قول الطحاوي.

(١) ط، ظ فإنه.

(٢) ط، ز وردت العبارة التالية بعد العنوان وقد رفعناها للهامش. قال الشيخ الإمام الأجل أبو المعين النسفي ﷺ.

فنقول: أطبق[١] أهل الباطن على مقدمة كاذبة وهي أن القول بقدم التكوين يؤدي إلى القول بقدم العالم، وقد قامت الدلالة على حدوثه، فكان القول بما[٢] يؤدي إلى قدمه باطلا، فكان القول بقدم التكوين باطلا.

ثم إن المعتزلة بأسرهم، والنجارية[٣] بأجمعهم[٤]، يرون قيام صفة ما أي صفة كانت بذات القديم محالا[٥] فقالوا بامتناع قيام التكوين بذات الله تعالى ثم إنهم تفرقوا فيما بينهم، واختلفوا اختلافا فاحشا، فذهب عامة المعتزلة والنجارية ومتكلمو أهل الحديث كالكلابية والأشعرية والقلانسية. أن التكوين ليس بمعنى غير المكوَّن، بل هو عين المكوَّن أي شيء كان المكوَّن[٦].

وذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر[٧] ومعمر من رؤساء المعتزلة وابن الراوندي وهشام بن الحكم والكرامية[٨] بأجمعهم، أن التكوين معنى وراء المكون. غير أن هؤلاء كلهم، يقولون: هو غير المكون، وهشام بن الحكم يقول: لا هو المكون ولا غيره. وإنما نشأ الاختلاف بينهم لأن هشاما يقول: التكوين صفة والصفة عنده لا توصف فلم يصف التكوين بأنه غير المكون.

---

(١) أي اجتمع يقال أطبقوا على الأمر أي اجتمعوا عليه متوافقين.
راجع المصباح المنير.
(٢) لوحة ١٨٣ و د.
(٣) سبق التعريف بهم.
(٤) ط، ز ــ وجميع متكلمي أهل الحديث كالكلابية والأشعرية ــ زائدة.
(٥) وذلك لأن من أصلهم أن الله عالم بذاته قادر بذاته إلخ وليست هناك صفة مستقلة عن الذات.
(٦) ويرد أبو عذبة على هذا الكلام فيقول: التكوين له معنيان أحدهما الصفة النفسية التي هي مبدأ الإيجاد بالفعل. والثاني التكوين بالفعل وهو عبارة عن تعلق الصفة النفسية بالمكون فهو نسبة بين المكون والمكون والذي تقول الماتريدية بقدمه إنما هو الصفة لا التعلق.
راجع الروضة البهية لأبي عذبة ص ٤١. وراجع كلام القائلين بأن التكوين عين المكون ــ في شرح مطالع الأنظار لأبي الثناء شمس الدين الأصبهاني ص ١٨٤ ــ ١٨٥ ونظم الفرائد لشيخ زاده ص ١٧ ــ ١٨.
(٧) لوحة ١٢٥ ظ ز.
(٨) سبق التعريف بكل الفرق والأعلام المذكورة.

وغيره من المتكلمين يجوزون وصف الصفة، فوصفوا التكوين بأنه غير المكون. ثم اختلفوا فيما بينهم في محل التكوين. فزعم ابن الراوندي أنه قائم لا في محل، وما روي عن بشر بن[١] المعتمر أنه كان يقول: أن التكوين قبل المكون إذ لو لم يكن قبله لبطل كون الاستطاعة قبل الفعل فوجب أن يكون التكوين قائما لا في محل عنده أيضا كما هو مذهب ابن الراوندي. وما روي عن أبي الهذيل أن التكوين يوجد مع المكون لاستحالة قيامه بنفسه يوجب أن يقوم[٢] بالمكون. وقد روي عن بعض أهل المقالات أنه كان يقول: إن جميع كلام الله حادث في محل، إلا خطاب كن، فإنه حادث لا في محل[٣]. يوجب أن يكون التكوين عنده أيضا حادثا لا في محل، إذ التكوين عنده ليس إلا خطاب "كن".

وزعمت الكرامية بأسرهم أن التكوين حادث قائم بذات الله تعالى وأن ذاته محل الحوادث. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ــ ولم أقف على مذهب هشام في هذا أنه حادث لا في محل أم في ذات الله تعالى[٤].

ثم إن هؤلاء الذين يقولون بحدوث التكوين الذي هو معنى وراء المكون. يقولون: حدث هو لا بإحداث الله تعالى، ويقولون: إنه حادث وليس بمحدث إذ المحدث ما تعلق وجوه بالإحداث، وهو لم يتعلق حدوثه بالإحداث، وقال معمر: إن التكوين حدث بتكوين ثان، والثاني بتكوين ثالث، والثالث برابع كذا إلى ما لا يتناهى.

[التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى]:

---

(١) لوحة ٨٥ و ط.
(٢) لوحة ١٨٣ ظ د.
(٣) ينسب البغدادي في الفرق بين الفرق ص ١٠٨ إلى أبي الهذيل العلاف.
(٤) راجع الآراء السابقة في مقالات الإسلاميين للأشعري جـ٢ ص ٤٨ ــ ٥٠.
وراجع رأي الكرامية في الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٤.

وقال أهل الحق[١]: إن التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى كصفة العلم والقدرة والسمع والبصر، فكان التكوين أزليا والمكون حادثا، كالقدرة كانت أزلية والمقدور حادثا، وكذا الإرادة والمراد فيكون التكوين لكل مكون (تكوينا له)[٢] لوقت وجوده كإرادة وجود كل موجود يكون إرادة لوجوده لوقت وجوده.

[هل كان في الأزل خالقا]:

ثم اختلف القائلون بحدوث التكوين، أن الله تعالى هل كان في الأزل خالقا رازقا مصورا[٣] محييا ومميتا أم لا؟ فذهب جمهور المعتزلة والنجارية وجميع متكلمي أهل الحديث أنه[٤] ما كان خالقا حتى حدث المخلوق، وكذا في سائر الصفات.

وقال أبو الهذيل العلاف: إنه كان في الأزل خالقا بمعنى أنه سيخلق. وقالت الكرامية: إنه كان في الأزل خالقا بالخالقية رازقا بالرازقية، وكذا في سائر الصفات ويفسرون الخالقية بالقدرة على التخليق[٥].

وقال أصحابنا: إنه كان خالقا لقيام صفة الخلق وهو التكوين بذاته في الأزل، كما كان عالما قادرا سميعا بصيرا. وصار الحاصل أن جميع ما هو صفة الله تعالى كان أزليا، وهو تعالى كان موصوفا به في الأزل[٦] تعالى ربنا من أن يحدث له

---

(١) يعني بأهل الحق الماتريدية لأن الأشاعرة يقولون بحدوث التكوين مثل بقية صفات الفعل.
(٢) ب، د يكون ماله ــ وقد أثبتنا الصحيح من باقي النسخ.
(٣) لوحة ١٨٤ و د.
(٤) لوحة ٦٤ و ب.
(٥) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري جـ٢ ص ٣٠٢.
(٦) يتخذ الغزالي موقفا يرضي العقل ويجمع فيه الجميع في اتجاهين قوم يقولون: هو خالق أزلا إذ لو لم يكن وكان لأوجب ذلك تغييرا وقوم يقولون: لا يكون خالقا في الأزل لا خلق في الأزل.
ويقول الغزالي: والكشف للغطاء عن هذا أن السيف في الغمد يسمى صارما وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما وهما بمعنيين مختلفين فهو في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل... فمعنى تسمية السيف في الغمد صارما أن الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لا يتصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لأمر آخر وراء ذاته فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله =

صفات المدح. **وقالت الخصوم**: إن ما كان من صفات الذات فهو أزلي وما كان من صفات الفعل فهو حادث. فعلى هذا انعقد الإجماع بين المعتزلة وبين متكلمي أهل الحديث، أنه تعالى كان في الأزل حيا باقيا قادرا عالما سميعا بصيرا[١] وأنه لم يكن خالقا ولا رازقا ولا مصورا ولا محييا ولا مميتا، لأن القسم الأول من صفات الذات والقسم الثاني من صفات الفعل، واختلفوا أنه تعالى هل كان في الأزل متكلماً؟ فقال أهل الحديث: كان متكلماً في الأزل؛ لأن الكلام من قبيل صفات الذات.

[الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل عند المعتزلة وأهل الحديث]:

وقالت المعتزلة: لم يكن في الأزل متكلما، لأن الكلام من صفات الفعل.

وتفرع من هذا اختلاف[٢] فيما بينهم في الحد الفاصل[٣] بين صفات الذات وصفات الفعل. ففرقت المعتزلة بينهما فرقا يبقى الكلام في جملة صفات الفعل فقالت: الفرق بينهما أن ما يثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات، فإنه يقال: يعلم كذا، ولا يقال لا يعلم كذا، وكذا يقال يقدر على كذا، ولا يقال لا يقدر على كذا[٤]، ويقال: يبصر فلانا، ولا يقال لا يبصر فلانا، وكذا يقال: يسمع صوت فلان، ولا يقال لا يسمع صوت فلان.

ثم يقال: إنه تعالى خلق لزيد ولدا ولم يخلق لعمر، ورزق عبد الله مالاً ولم

= تعالى في الأزل فإن الخلق إذا جرى بالفعل لم يكن بتجدد أمر في الذات لم يكن بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجودا في الأزل، وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الأزل... فقد ظهر أن من قال: إنه يصدق في الأزل هذا الاسم فهو محق وأراد به المعنى الثاني ومن قال يصدق في الأزل فهو محق وأراد به المعنى الأول.
راجع الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٦٥ ــ ٦٦.

(١) إلا أن المعتزلة يقولون: حيا بذاته عالما بذاته قادرا بذاته بينما يقول متكلمو الأشاعرة: إنه تعالى حي بصفة الحياة عالم بصفة العلم إلخ ويخرجون التكوين لأنه عندهم من صفات الفعل وهي محدثة عندهم خلافا للماتريدية.

(٢) لوحة ١٨٤ ظ د.

(٣) لوحة ٨٥ ظ ط.

(٤) ط، ز ولا ــ زائدة.

يرزق خالدا. فدل أن الفرق هو هذا ثم يصح أن يقال: إنه تعالى كلم موسى عليه السلام[١] ولم يكلم فرعون، دل أنه من قبيل صفات الفعل. فلم يكن الله تعالى موصوفا به في الأزل. ونسب ابن هيضم[٢] من جملة الكرامية هذا الفرق إلى عبد الله بن سعيد القطان المعروف بابن كلاب[٣] وإلى الأشعري جهلا منه بمذاهب خصومه، وربما يقولون ما يوصف به ولا[٤] يوصف بضده فهو من صفات الذات، فإنه يوصف[٥] بالحياة ولا يوصف بالموت، وكذا في القدرة والعجز والعلم والجهل والبصر والعمى والسمع والصمم. ويوصف بالإحياء والإماتة والتحريك والتسكين والتسويد والتبييض. ثم هو يوصف بالأمر والنهي والحظر والإيجاب ودل أنه من صفات الفعل.

ومتكلمو أهل الحديث يفرقون بينهما بفرق، يبقى الكلام في جملة صفات الذات دون صفات الفعل فيقولون[٦]: ما يلزم بنفيه نقيصة[٧] فهو من صفات الذات، فإنك لو نفيت الحياة يلزم نقيصة الموت، ولو نفيت القدرة يلزم نقيصة العجز، وكذا هذا في العلم والجهل، والبصر مع العمى، والسمع ومع الصمم.

وما لا يلزم بنفيه نقيصة[٨] فهو من صفات الفعل فإنك لو نفيت عنه الإحياء أو الإماتة أو التحريك أو التسكين لم يلزم نقيصة. عرف أن الفرق بينهما هذا. ثم لو

---

(١) لوحة ١٢٦ ظ ز.
(٢) ابن هيضم أو هيصم الشاري أو الساتي هو أبو عبد الله محمد بن هيضم داعية حمزة بن أكرك وكان يدعو الناس إلى ضلالاته، وكان ذلك في خلافة المأمون.
راجع الفرق بين الفرق ص ٧٨.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) ط، ز وما لا.
(٥) ب يوجب – وهي خطأ.
(٦) لوحة ١٨٥ و د.
(٧) ط، ز نقص.
(٨) ط، ز نقص.

نفى عنه الكلام للزمته نقيصة الآفة كالعجز والخرس فكان من صفات الذات[١].

[الصفات كلها أزلية عند النسفي]:

ونحن لا حاجة بنا إلى إثبات الفرق لأنها عندنا كلها أزلية. فنحتاج إلى الكلام في كونه خالقا في الأزل، وفي إثبات صفة التكوين لله تعالى في الأزل قائمة بذاته، وأنها معنى وراء المكون.

[تشنيعات الخصوم]:

ثم إن الخصوم يشنعون علينا في هذه **المسألة من وجهين:**

أحدهما: أن هذا قول أحدثتم أنتم لم يكن به قائل من السلف[٢] حتى قال بعضهم: إن هذا القول لم يأت من العراق، وإنما جاء من الأعالي يعني بذلك من سمرقند. وزعم بعض الأشعرية أن هذا قول أحدثته طائفة من الناس يقال لهم الزابرشائية أصحاب رجل يعرف بأبي عاصم الزابرشائي[٣]. نبعت بمرو[٤] بعد الأربعمائة من الهجرة، وذكر أبو عبد الله محمد بن هيضم الساتي — لما ظهر عواره لبداية العامة من مذاهب الكرامية بالحيل الضعيفة[٥] على ضعفاء أصحابه —

---

(١) ويقول الباقلاني في التمهيد ص ٢٦٢ — ٢٦٣ صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان والغضب والرضا. وصفات فعله هي الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل والإنعام والثواب والعقاب والحشر والنشر وكل صفة كان موجودا قبل فعله لها غير أن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم لأنه كلامه الذي هو قوله: "إني خالق رازق باسط" وهو تعالى لم يزل متكلما غير محدث ولا مخلوق.

(٢) بل هو في الفقه الأكبر المروي عن أبي حنيفة ومعناه فيما رواه الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد.. وصنف فيه أبو بكر أحمد بن إسحاق بن صبيح الجوزجاني في كتاب الفرق والتمييز ومحمد بن أبي أسلم الأزدي المتوفى سنة ٢٦٨ هـ. راجع حاشية زين الدين على المسايرة ص ٨٦.

(٣) لم نجد تعريفا له أكثر مما كتبه النسفي.

(٤) هي إحدى مدن خراسان بل أشهرها ومعناها بالحربية الحجارة البيض والنسبة إليها مروزي على غير قياس. راجع معجم البلدان لياقوت جـ٨ ص ٣٢٠.

(٥) لوحة ١٢٧ و ز.

هذا القول ونسبه إلى المنتسبين إلى[١] ابن كلاب من[٢] أهل مرو وسمرقند عنى بذلك عبد الله بن سعيد القطان، وإنما نسبهم إليه لأن أهل السنة و الجماعة كانوا ينتسبون إليه، وإن كان أصحابنا أخذوا المذهب عن أبي حنيفة[٣] ﷺ، قال: وأظن هؤلاء قد انقرضوا.

والوجه الثاني: أنهم يقولون: لو كان التكوين ثابتا في الأزل، وكان الله تعالى مكونا خالقا للعالم[٤]، لكان المكون موجودا مخلوقا في الأزل، لما أن وجود الضرب ولا مضروب، ووجود الكسر ولا مكسور، ووجود الجرح ولا مجروح محال، فكان الفعل مع المفعول متلازمين[٥]، ولا يتصور ثبوت أحدهما بدون الآخر، فكان القول بوجود التكوين ولا مكون كالقول بوجود المكون ولا تكوين، وذلك محال فكذا هذا[٦].

ونحن نتكلم في الفصلين جميعا، ونناظر كل مخالف لنا على وجه يظهر لمن أنصف بطلان مقالته، ويثبت عنده صحة ما ذهبنا إليه – إن شاء الله تعالى.

[التكوين غير المكون]:

فنبدأ أولا بالكلام مع من يقول: أن التكوين والمكون واحد. ويقع الكلام بيننا وبين الخصوم في **مواضع أربعة:**

---

(١) لوحة ٦٤ ظ ب.

(٢) لوحة ١٨٥ ظ د.

(٣) حيث يقول وخالقا بتخليقه والتخليق صفة في الأزل، وفاعلا بفعله، والفعل صفة في الأزل. راجع الفقه الأكبر لأبي حنيفة مع شرحه لعلي القارئ الحنفي ص ٢١ ــ ٢٢ طبعة ١٣٢٣هـ.

(٤) لوحه ٨٦ و ط.

(٥) لعل في قول الماتريدي ما يرد على هذا الإلزام ويجعل التلازم ليس ضروريا حيث يقول: والأصل لله تعالى إذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الأزل. وإذا ذكر معه الذي هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهم قدم تلك الأشياء. راجع كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢٤ ظ.

(٦) يشير السعد في شرحه للعقائد النسفية إلى الرد عن هذا الكلام فيقول: إن التكوين تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته فالتكوين باق أزلا وأبدا والمكون حادث بحدوث التعليق كما في العلم والقدرة وغيرهما التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة. راجع شرح العقائد ص ٨٥ ــ ٨٦.

أحدها: مع المعتزلة في جواز وجود صفة أزلية بذات الباري وقد فرغنا[١] عنه بحمد الله.

والثاني: في أن التكون غير المكون.

والثالث: في أن التكون أزلي.

والرابع: أن القول بقدم التكوين لا يؤدي إلى القول بقدم المكونات.

والكلام في هذه المواضع الثلاثة يعم[٢] المعتزلة ومتكلمي أهل الحديث فنبدأ ببيان شبههم فنقول:

[شبه نقلية لبعض المتكلمين]:

تعلق القائلون بأن التكوين والمكون واحد بشبه سمعية وشبه عقلية.

فأما الشبه السمعية التي تعلقوا بها فمنها قوله تعالى: ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ﴾[٣] فاستدل سبحانه وتعالى على توحده بالإلهية دون غيره بأفعاله التي أوجدها بقدرة بعد العدم، وأطلق عليها اسم الخلق، ثم أطلق اسم المصدر وإن كان جائزا على المفعول، كما يقال لمقدور الله تعالى: هذا قدرته، إلا أن ذلك مجاز لا يصار إليه إلا عن دليل، وفي القدرة إجماع ولا إجماع فيما نحن فيه. وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ إلى قوله: ﴿ رَبَّنَا[٤] مَا[٥] خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا ﴾[٦] وفيه أدلة من وجوه **أحدها:** أنه جعل في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات وعلامات على وحدانيته لذوي العقل ليستدلوا بما فيها

---

(١) راجع في ذلك إثبات الصفات ومناقشة النسفي للمعتزلة في نفس الكتاب.
(٢) لوحة ١٨٦ و د.
(٣) سورة لقمان ــ ٣١ ــ الآية ١١.
(٤) لوحة ١٢٧ ظ ز.
(٥) ز سقط.
(٦) سورة آل عمران ٣ الآية ١٩٠ ــ ١٩١.

من علامات الحدوث على أن له محدثا أحدثه، وإنما يستدل على ذلك بمفعولاته لا بصفاته التي هي غير مرئية لنا، وما دل على الصانع فهو مصنوعه. والآخر أنه قال: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[١] وإنما يكون التفكر فيه بالاستدلال بالصنع على الصانع، وجعل محل التفكر خلق السماوات والأرض، والعاقل يتفكر فيما يشاهد من أفعاله ليستدل به على الفاعل، فدل على أنه أراد[٢] به مفعولاته ومخلوقاته، وسماها خلقا دل على أن الخلق مخلوق. والآخر أنه قال: ﴿ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا ﴾[٣] وهو إشارة إلى الخلق أيضا فإنه تعالى قال في أول الآية: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ ثم قال في آخر الآية: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ فلو كان هذا الاسم مجازا للمخلوقات لما كرر هذا الاسم عليه. إذ ليس من شأن العرب التكرار في المجازات، وقوله تعالى: ﴿ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّن بَعْدِ خَلْقٍ ﴾[٤] فجعل خلقا بعد خلق والقديم لا يجوز أن يتأخر في الوجود حتى يكون قبله غيره. وقوله تعالى: ﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿١٦﴾ ﴾[٥] يعني خالق كل خلق، وقال تعالى: ﴿ ثُمَّ[٦] أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ﴾[٧] وقوله تعالى: ﴿ أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴾[٨] فجعل للخلق ابتداء وإعادة وكل واحد منهما دليل الحدوث. وقال تعالى: ﴿ لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾[٩] وما وصف بالقدم لا يوصف بالأكبر والأصغر. وقولـه تعالـى خبرا عن إبليس عليه اللعنة: ﴿ وَلَآمُرَنَّهُمْ

---

(١) سورة آل عمران ــ ٣ ــ الآية ١٩١.
(٢) لوحة ١٨٦ ظ د.
(٣) سورة آل عمران ــ ٣ ــ الآية ١٩١.
(٤) سورة الزمر ــ ٣٩ ــ الآية ٦.
(٥) سورة الرعد ــ ١٣ ــ الآية ١٦.
(٦) لوحة ٨٦ ظ ط.
(٧) سورة المؤمنون ــ ٢٣ ــ الآية ١٤.
(٨) سورة النمل ــ ٢٧ ــ الآية ٦٤.
(٩) سورة غافر ــ ٤٠ ــ الآية ٥٧.

يوصف بالأكبر والأصغر. وقولـــه تعالـــى خبرا عن إبليس عليه اللعنة: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾[١] وما جاز عليه التغيير كان مخلوقا.

وبهذه الآيات استدل بعض الأشعرية، قال: والدليل عليه إجماع الفقهاء أن من حلف بصفة من صفات ذات الباري جل وعلا انعقدت يمينه[٢]، ولو أنه قال: وخلق الله لا يكون يمينا، كما لو قال: ومخلوق الله، ولو كان الخلق من صفات الذات لانعقدت به اليمين كما تنعقد بقوله[٣]: وقدرة الله، وعلم الله. قال: وكذا الناس أجمعوا على إطلاق القول[٤]: بأن الله تعالى خالق الخلق، ويقولون: يرحم الله هذا الخلق، ويقولون: اللهم اصرف البلاء عن الخلق، وفرج الخلق عن هذا الغم، ويقولون: رسول الله خير الخلق، ويقولون: رأيت الخلق الكثير، وإن الخلق ازدحموا على كذا ــ ولعل إطلاق هذا الاسم في عرف اللسان وفي عرف الشرع وإجماع الأمة على المخلوقات أكثر من إطلاق اسم المخلوقات فمن ادعى بعد هذا أن هذا مجاز في الاستعمال لم ينفصل ممن يقول له: بل المخلوق مجاز في الاستعمال. ولأنهم أجمعوا على إكفار من امتنع عن القول بأن الخلق غير الله تعالى (وأن الله تعالى ليس بخالق للخق، كما لو امتنع عن القول بأن الله تعالى)[٥] خالق المخلوقات، ولأن الله تعالى قال ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾[٦] والفعال للمبالغة والتكثير ثم علق به الإرادة دل على أن الإرادة متناولة لأفعاله، وما تناولته الإرادة فهو حادث مخلوق قال: ومن حيث اللغة أن قولهم فعل متعد المفعول، وإذا ثبت أنه لابد من أن يتعدى إلى مفعول، فلو وجد الفعل في الأزل لكان لا يخلو: إما أن يكون ما يتعدى إليه موجودا في الأزل (أو كان معدوما في الأزل أو كان موجودا معدوما معا، أما ما[٧] يتعدى

---

(١) سورة النساء ــ ٤ ــ الآية ١١٩.
(٢) لوحة ٦٥ و ب.
(٣) لوحة ١٨٧ و د.
(٤) لوحة ١٢٨ و ز.
(٥) ز ما بين القوسين بالهامش.
(٦) سورة البروج ــ ٨٥ ــ الآية ١٦.
(٧) د أن.

شك أن المقدور معدوم في الأزل. وإما ما[١] يتعدى إلى الموجود والمعدوم كقولنا: عالم وله علم. فلا يخلو ما نحن فيه من الفعل إما أن يكون ما يتعدى موجودا في[٢] الأزل والمعتدي إليه معدوما، ولو كان كذلك لاقتضى أن يكون العالم موجودا في الأزل، إن كان موجودا ومعدوما لزم الأمران جميعا. وإذا بطلت هذه الأقسام ثبت بطلان وجود الفعل في الأزل.

[شبه عقلية للأشاعرة تثبت حدوث التكوين وأنه ليس صفة زائدة على القدرة]:

ومن جهة المعقول أن عند هؤلاء القوم أن المخلوق واقع بالخلق، فيلزمهم أن يكون الخلق بمعنى القدرة، ولو كان كذلك للزم أن يكون لله تعالى قدرتان، وهذا محال. ولأن قدرة الباري إن كانت شاملة لجميع المقدورات استغنى عن الخلق والإيجاد، ولا يجوز إثبات[٣] صفة لله تعالى لا[٤] فيها[٥]، لأن ما لا فائدة في وجوده فوجوده وعدمه سواء، وإثبات صفة لله تعالى يكون وجودها وعدمها سواء كان إثباتها كنفيها، يدل عليه أن الصفات التي يمكن إثباتها لله تعالى عقلا، أن تكون من مدلولات الفعل كالحياة، أو لنفي نقص عن الذات لا ينتفي إلا بإثباته كالسمع

---

(١) د أن.
(٢) لوحة ١٨٧ ظ د.
(٣) لوحة ٨٧ و ط.
(٤) لوحة ١٢٨ ظ ز.
(٥) وفي شرح مطالع الأنظار لشمس الدين بن محمود الأصفهاني ص ١٨٤ ــ ١٨٥ يقول: القول بأن التكوين قديم أو حادث يستدعي تصور ماهيته فإن كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد إلا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين، وإن كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الأثر عين القدرة وإن أردتم أمرا ثالثا فبينوه. ويرد الماتريدية: أن متعلق القدرة قد لا يوجد أصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة في إمكان الشيء والتكوين مؤثرا في وجوده.
ويرد عليهم بأن الإمكان بالذات ولا تأثير للقدرة في كون المقدور ممكنا في نفسه لأن ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق إلا أن يكون تأثير القدرة في وجود المقدور تأثيرها في المقدور إن كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال وإن كان على سبيل الوجوب استحال أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق.

إثباتها كنفيها، يدل عليه أن الصفات التي يمكن إثباتها لله تعالى عقلا، أن تكون من مدلولات الفعل كالحياة، أو لنفي نقص عن الذات لا ينتفي إلا بإثباته كالسمع والبصر والكلام، ثم الفعل إذا لم يكن له تعلق بالمفعول، إذ جميع المفعولات حاصلة بالقدرة ولم يكن إثباته لنفي نقص لا ينتفي إلا به لم يجز إثباته. ثم قال: لو كان الخلق غير المخلوق، إما أن كان قائما بالمخلوق أو لا في محل وأبطل القسمين ثم قال: أو بالباري جل وعلا وهو لا يخلو إما أن كان قديما أو كان محدثا وإبطال وأبطل أن يكون محدثا لاستحالة[1] كون الباري محلا للحوادث وعاد في إبطاله أن يكون قديما إلى ما قال بدءً، أن الاختراع إن حصل به فهو في معنى القدرة فيكون له قدرتان وإن لم يحصل فلا فائدة في إثباته. ثم قال: ظهر بطلان هذه الأقسام، أن الخلق ليس معنى زائدا على المخلوق. قال: والذي يدل عليه قول أهل اللسان في حد الفعل، قال سيبويه[2]: في حد الفعل أمثلة أحدث من لفظ إحداث الأسماء مثل قول: ضرب يضرب وأضرب وقالوا: الأفعال على ثلاثة أقسام ماض ومستقبل وفعل هو أمر وقال: إن الفعل على ضربين: لازم ومتعدي ثم عندهم المفعول على الحقيقة هو المصدر ثم يقولون: مفعول به ومفعول له ومفعول فيه ومفعول معه، ولا يزيدون على ذلك وما أخذ منهم الفصل في[3] الفعل والمفعول فدل ذلك على ما قلناه. وتكلم بهذا كله بعض الأشعرية، حكيته بلفظه[4] لئلا يظن بي التقصير في حكاية شبه الخصوم.

---

(١) لوحة ١٨٨ و د.

(٢) أبو بشير عمرو بن عثمان أخذ النحو عن الخليل بن أحمد وعيسى بن عمرو واللغة في الأخفش الأكبر، وصار من أعلم الناس في النحو.
راجع: إنباء الرواة على أنباء النحاة جـ٢ ص ٣٤٦ ط دار الكتب سنة ١٩٥٥ م أولى. ووفيات الأعيان جـ٢ ص ١٠٣.

(٣) ز بين.

(٤) لوحة ٦٥ ظ ب.

والحكاية على وجه يسهل على الجواب، بل يعلم أن متبع الدليل منقاد للحق، غير مائل فيما أنا عليه من المذهب إلى الهوى والشهوة، عصمنا الله تعالى عن ذلك.

ثم إن أشعريا آخر حكى هذا كله في تصنيفه وشنع بذلك علينا وقاتل بسلاح غيره، ثم إن هذا الأشعري الثاني لم يرض بهذا التشنيع حتى ذكر هذه المسألة في كتابه في بيان أقاويل القائلين بقدم العالم، وذكر مقالة[١] ابن قلس، أن العالم قديم[٢]، لأن سبب خلق العالم جود الباري جل وعلا، وجوده قديم فيكون العالم قديما ثم قال: وقريب من مذهب ابن قلس قول طائفة من الناس، وحكى هذه المقالة التي نحن عليها. ثم إن أشعريا آخر اشتغل بإبطال هذه المقالة فاستدل على ذلك بأن الكفر فعل العبد وهو مفعوله، فإذا كان الفعل والمفعول واحدا، قال: فإن قالوا الكفر ليس بمفعول للكافر، قلنا له: فإذا لا يكون فعل الكافر لوقوع[٣] الاتفاق على أن ما لا يكون مفعولا للعبد لا يكون قد فعله العبد. قال: وإن قالوا:الكفر ليس بفعل العبد ولا بمفعول له، قيل: قد خرج الكفر عن أن يكون بالعبد والتحقتم بالجبرية، وصار الكافر معذورا. قال: ولو قال الكفر مفعول العبد وليس بفعل له. قيل لهم: فيكون الكفر إذا من فعل الله تعالى، ويلزمهم على هذا خروج قدرة العبد عن أن يكون لها معنى، لأن الكفر إذا كان مفعولا للعبد بفعل قد خلقه[٤] الله تعالى فلا معنى لقدرة العبد، ولا فائدة لها، ولا معنى لقولهم: إن الكافر يقدر أن يكفر. فهذا ما رأيته من شبه الأشعرية في قولهم: إن الخلق والمخلوق واحد[٥].

---

(١) د مقالته.
(٢) لوحة ١٨٨ ظ ذ، لوحة ١٢٩ و ز.
(٣) ب، د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٤) لوحة ٨٧ ظ ط.
(٥) وهناك أقوال أخرى نذكر منها قول المردار بأن الخلق غير المخلوق، وقول العلاف: إن الخلق الذي هو تأليف والذي هو كون أو طول وهكذا، كل ذلك مخلوق في الدقيقة وهو واقع عن قول وإرادة، والخلق الذي هو قول وإرادة ليس بمخلوق في الحقيقة وإنما يقال
==

[التكوين غير المكوَّن]:

وبعد الوقوف على هذا نصرف العناية إلى بيان أن القول بأن التكوين عين المكون قول باطل، وأن الصحيح أن التكوين غير المكون إذ قد فرغنا عن إقامة الدليل على أن وجود الصفة بذات الله تعالى جائز على ما مر في مسألة الصفات. فبقيت الحاجة إلى التكلم فيما وراء ذلك. فنثبت أولا أن التكوين غير المكون لا عين[١] المكون لما أن الكلام في الفصلين الأخيرين مبنى[٢] على هذا.

[إثبات ذلك]:

فنقول – وبالله التوفيق –: الدليل على صحة ما ذهبنا إليه قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾[٣] فالله تعالى عبر عن التكوين بكن، وعن المكون بقوله: "فيكون"، وكذا عبر عنه بالشيء. **يحققه:** أن خطاب "كن" غير المكون عند الأشعري[٤] وغيره من المتكلمين، فإن كلام الله تعالى عندنا وعنده صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى والمكونات جواهر وأعراض، حادثة غير قائمة بذات الله، ولا شك في ثبوت التغاير بين الأزلي والحادث وبين ما هو صفة قائمة بذات الله تعالى[٥] وبين ما ليس بصفة قائمة بذات الله، والتكوين ما يتعلق به

= مخلوق في المجاز. ويقول زهير الأثري: الخلق غير المخلوق وهو إرادة وقول. ويقول أبو معاذ الثومني: الخلق حدث وليس بمحدث ولا مخلوق.
انظر مقالات الإسلاميين للأشعري ج٢ ص٥٠.

(١) ز لا غير.
(٢) لوحة ١٨٩ و د.
(٣) سورة النحل – ١٦ – الآية ٤٠.
(٤) لأنه كلام الله وهو عند الأشاعرة والماتريدية قديم ولأن خطاب كن لو كان محدثا للزم أن يكون محدثا بخطاب آخر والآخر بآخر إلى ما لا يتناهى وللزم أيضا أن لا يكون أي شيء والقول بهذا باطل.
(٥) لوحة ١٢٩ ظ ز.

التكون، والإيجاد ما يتعلق به الوجود، وقد تعلق وجود العالم بخطاب "كن"[١] فكان هو إيجادا وتكوينا وخلقا وهو غير المكون الموجود المخلوق غير أن أصحابنا يقولون: إن قوله "كن" عبارة عن سرعة الإيجاد من غير تعذر[٢]، والأشعري ومن ساعده وتابعه من متكلمي أهل الحديث يقولون: إنه كلام وإن العالم خلق به. فإذا سلموا أن وجود العالم وتكونه حصل به فكان تكوينا وتخليقا، فمن أعطى الحقيقة ثم أنكر الاسم كان مناقضا، وعد المتكلمون هذا من مناقضات الأشعري، وهذا لعمري أفحش مناقضة فإنه ينفي التكوين ثم يثبته، ولو لم يكن هذا تناقضا فلا تناقض[٣] في عالم[٤] الله تعالى، وكل شبهة للأشعرية تبطل بهذا.

نحققه: أنه ما من كتاب من كتب الأشعري أو أحد من أصحابه تكلموا فيه على المعتزلة في إثبات أزلية كلام الله تعالى إلا وقد تعلقوا بهذه الآية، وقالوا: إنه تعالى أخبر أن خلق المخلوقات بخطاب "كن" فلو كان خطاب "كن" مخلوقا لاحتاج إلى خطاب آخر، وكذا الثاني إلى الثالث إلى ما لا يتناهى، فدل أن الكلام غير مخلوق[٥]، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أنهم[٦] أثبتوا لله تعالى صفة أزلية يتعلق بها حدوث العالم، وهذا هو التكوين والإيجاد والخلق عند القائلين به وهذا ظاهر لا محيص عنه لمن أنصف ولم يكابر.

---

(١) فإذا الأشعري يسلم بأن لفظ كن كلام الله وكلام الله عنده قديم وكن مأخوذة من الأصل وهو التكوين الصفة القديمة القائمة بذاته وضده الصفة تدل على أنه لها مكونا سيحدث وعلى هذا فإن التكوين غير المكون فالتكوين قديم والمكون أي المخلوق حادث.

(٢) بخلاف القدرة فإنها تجعل الشيء ممكنا سواء حدث أم لم يحدث.

(٣) لوحة ١٨٩ ظ د.

(٤) ز علم ـ وأحسب أنها الأصح.

(٥) راجع في هذا للأشعري الإبانة ص ٢١ ط ١٣٤٨ هـ واللمع ص ٣٣ ـ ٣٦ طبعة ١٩٧٥م.

(٦) لوحة ٦٦ و ب.

ثم لنا دلائل أخر[١] سمعية تركنا ذكرها لما يطول فيها الكلام وفيما تعلقنا به من الآية دلالة كافية معجزة للخصوم عن التفوه بما يورث أدنى شبهة.

[الرد على الشبه السمعية للأشعرية]:

ثم نشتغل بالجواب عن شبهة السمعية لنتفرغ للمحاجة العقلية فنقول: مما أنكرت على من يقول لك أن المراد بقوله: ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ﴾[٢] وغيره من الآيات، هذا مخلوق الله إذ لا وجه لك إلى إنكار جواز إقامة المصدر مقام المفعول في اللغة، كما في العلم والقدرة[٣] إذ هما يذكران ويراد بهما ما يتعلقان به من المعلوم والمقدور؟ فإن قلت: هذا مجازا فلا يصار إليه إلا بعد[٤] قيام الدليل قيل: إن – على قولك وهو مذهب[٥] الأشعري – ما كان محتملا للمجاز[٦] لا يكون موجبا للعلم قطعا ويقينا، وإن لم يقم بعد دليل المجاز لجواز أن يقوم، ولهذا نقول بالوقف في الآية العامة وإن لم يقارنها دليل التخصيص لما أن الاحتمال ينافي العلم، فأما إذا كان إحدى الجهتين أرجح من الأخرى فقد يوجب علم[٧] الرأي فيجوز الاحتجاج به في مسائل الأحكام إذ هي تثبت بغالب الرأي، فأما في المسائل الاعتقادية التي لا وجه إلى القول بثبوتها إلا بإقامة دليل موجب للعمل قطعا فلا وجه إلى التعلق به وهو مذهب شيخنا أبي منصور الماتريدي – رحمه الله

---

(١) من ذلك مثلا قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾ وصف ذاته بأنه خالق. وذاته أزلي وكلامه أزلي باتفاق بين الماتريدية والأشاعرة فلو كان التكوين حادثا لم يكن الله تعالى موصوفا به في الأزل فيكون مجازا أو كذبا تعالى الله عن ذلك. انظر البداية من الكفاية للصابوني ص ٧٠.

(٢) سورة لقمان ــ ٣١ ــ الآية ١١.

(٣) لوحة ٨٨ و ط.

(٤) ط، ز تنام ــ زائدة.

(٥) لوحة ١٩٠ ود.

(٦) لوحة ١٣٠ و ز.

(٧) ط، ز غالب ــ وهي الأصح.

-- فلا وجه لك إذًا إلى التعلق بهذه الآيات المحتملة للمجاز في محل النزاع، إلا إذا أقمت الدلالة على نفي احتمال المجاز، ولا دلالة على ذلك معك فإذا قلت إن الدلائل المعقولة تدل عليه فقد تركت الاحتجاج بالآية واشتغلت بالمعقول، وإن صح دليلك فقد وقعت لك الغنية عن التعلق بهذه الآيات، وإن لم يصح بطل احتجاجك بالآيات فكيفما دارت القصة ظهر سفهك في التعلق بهذه الآيات.

[حمل الكلام على المجاز جائز بالدليل]:

على أنا نقيم الدلالة على أن المراد من الآيات هو المخلوق دون الخلق بطريق المجاز، وحمل الكلام على المجاز جائز بالدليل، فمن الدلائل ما أقمنا من الدلالة السمعية التي لا مجال للشبهة في إبطال الاحتجاج بها على ما سبق ذكره، ونقيم بعد هذا الدلائل العقلية – إن شاء الله تعالى – على أن قولك: إن إقامة المصدر[١] مقام المفعول مجاز فلا يصار إليه إلا بدليل، كلام فاسد جدا لأنك إذا أنكرت أن لفظة الخلق ليست بمصدر والمخلوق ليس بمفعول، وذكر الخلق والمراد به المخلوق ليس بطريق إقامة المصدر مقام المفعول بل هو موضع في أصل اللغة للمخلوق. فقد نادى عليك جميع أهل اللغة بالإنكار، وظهر جهلك بلسان العرب ومواصفاتهم وموازينهم وصيغاتهم التي استعملوها لتفاهم ما في الضمائر بها، وأحد لا يمكنه إنكار هذا، وطريق سلفك أنهم يقولون: إن الخلق إن كان في اللغة مصدرا إلا أنه ينبئ عن معنى، ذلك المعنى راجع إلى غير[٢] المفعول، وأنه ليس بمعنى وراءه كالوجود مع الموجود سواء، فمن حقك أن تقول ذكر الخلق وأراد[٣] به المصدر إلا أن المصدر ها هنا راجع إلى ذات المخلوق، لاستحالة أن يكون غيره، وخصمك يقول: إن المصدر ها هنا صفة لله تعالى قائمة به والمخلوق ما يتعلق بتلك

(١) لوحة ١٩٠ ظ د.
(٢) ط، ز ــ عين.
(٣) لوحة ١٣٠ ظ ز.

الصفة إلا أنه ذكر لفظ المصدر وأراد به المخلوق مجازا، فتقول أنت: إنه ما أراد به المفعول وإنما أراد به حقيقة المصدر إلا أن المصدر ها هنا معنى راجع إلى ذات المخلوق فحاصل المنازعة بينك وبين خصمك في التعلق بهذه الآيات راجع إلى هذا، ولا وجه لك للتعلق بهذه الآيات إلا بعد ثبوت هذه المقدمة وبثبوتها يقع لك الغنية عن التعلق بالآيات[1] على ما قررنا. وما ذكر أن الله تعالى كرر لفظة الخلق وأراد بها المخلوق، ولو كان هذا مجازا لما كرر، فليس من شأن العرب التكرير في المجازات. كلام واهٍ وادعاء على العرب ما هو خلاف عادتهم، أليس أن الضعيف[2] مصدر وهو في الشاهد معنى وراء الفاعل يذكر ويراد به الفاعل مجازا، وكذا العدل والزور في نظائر كثيرة لا تحصى، ثم إنهم يكررون ذلك في مفاوضاتهم ومحاوراتهم ويريدون به الفاعل دون المصدر فكذا هذا، والتعليل بمثل هذه الكلمات إما غفلة وإما وقاحة يقع فيها الإنسان لإفلاسه[3].

على أنا نقول: إن غرضنا من هذا أن نبين أن إطلاق اسم الخلق على المخلوق مغير عن أصله إذ هو اسم المصدر دون المفعول ثم في الجملة من الكلام المغير عن أصله ما لا[4] يحسن أن يقال إنه مجاز لأنه قد كثر استعماله فظهر معناه كظهوره بالأصل أو أكد كلفظة العدل، وإن كانت في الأصل موضوعة للمصدر ولما كثر استعماله في الفاعل التحق بالحقيقة لظهور المراد به عند كثرة الاستعمال حتى إن من قال: إن الله ليس بعدل لسارع الناس إلى إنكاره وتخطئته. وإن كان الله تعالى في الحقيقة عادلا لا[5] عدلا بل العدل صفته، والخلق مع المخلوق من هذا القبيل فيصير لغلبة الاستعمال كأنه حقيقة فيجوز تكريره كما[6]

---

(١) لوحة ١٩١ و د.
(٢) ب، د الصف، ط، ز الضعيف.. لوحة ٨٨ ظ ط وأحسب أنها الضعف على ما أثبت.
(٣) ز لا فلاسفة.
(٤) لوحة ٦٦ ظ ب.
(٥) ط، ز سقط.
(٦) لوحة ١٩١ ظ د.

يجوز تكرير الحقيقة، ولكن بهذا لا يتبين أن المخلوق في نفسه خلق، كما لا تتبين أن ذات الله تعالى في الحقيقة صفة العدل والعدالة، وهذا واضح بحمد الله تعالى.
ومما[1] يدل على بطلان هذا الكلام وكون المتمسك به متحكما، أنهم يقولون: لا فعل للعبد بطريق الحقيقة، وإنما له الاكتساب وما يضاف إلى العباد من الفعل فهو مجاز وإن كان موجودا في كلام الله تعالى وكلام الرسول ﷺ وكلام جميع الناس بطريق التكرير قال الله تعالى: ﴿وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ﴾[2] وقال: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟﴾[3] وقال: ﴿بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿١٥٩﴾﴾[4] في مواضع لا تحصى، ومع ذلك لم يخرج ذلك عن أن يكون مجازا فكذا هذا، على أن الخلق لو كان هو المخلوق للغت فائدة ذكر الخلق في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[5] لأن السماء كالسماء[6] فيصير كأنه قال إن في السماوات والأرض فيصير ذكر الخلق لغوا ضائعا.

[فائدة ذكر الخلق]:

فأما قوله: وإنما يستدل على الصانع بمفعولاته لا بصفاته التي هي غير مرئية لنا. فنقول: لما كان المفعول المرئي دالاً على أن فاعلا فعله كان دالاً على فعله فيصير فعله معلوما بدلالة مفعوله ثم فعله يدل على الفاعل، إذ لا فعل يتصور بدون الفاعل فكانت دلالة المصنوع المخلوق على صنع الصانع، إذ هذا دلالة الأثر على المؤثر، والعالم أثر فعله لا أثر ذاته، ثم[7] الفعل المدلول عليه يدل على الفاعل فكانت الدلالة على الذات في خلق السماء لا في نفس[8] السماء، بل دلالة نفس السماء على الفعل على ما قررت، فكانت فائدة ذكر الخلق هذا، والله أعلم.

---

(١) لوحة١٣١ و ز.
(٢) سورة الحج ــ ٢٢ ــ الآية ٧٧.
(٣) سورة البقرة ــ ٢ ــ الآية ٢٢.
(٤) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٥٩.
(٥) سورة آل عمران ــ ٣ ــ الآية ــ ١٩.
(٦) ط، د، ز سقط.
(٧) لوحة ١٩٢ و د.
(٨) د سقط.

[الذي يدل على الصانع صنعه]:

وقوله: وما دل على الصانع فهو مصنوعه قلنا: هذا ممنوع بل ما دل على الصانع فهو صنعة، وما دل على الصنع فهو المصنوع، فكانت دلالة المصنوع على الصانع بواسطة دلالته على الصنع. وهكذا الجواب عن تعلقه بجميع ما تلي من الآيات. على أن قوله تعالى: ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ ﴾[١] من أدل الدلائل على بطلان مذهبه، لأن الأمر لو كان على ما زعم لكان تقدير الكلام، السماوات والأرض أكبر من الناس ولا فائدة فيه[٢]، إذ كل أحد يعرف هذا بالمشاهدة، وليس مراد الباري جل وعلا من الآية هذا، بل مراده والله أعلم، أن خلقهما في تقدير عقولكم[٣] أكبر من خلق الناس، إذ في الشاهد كلما كان المفعول أكبر كان الفعل أكبر، إذ بناء قصر عال أكبر من بناء صغير، فيستدل والله أعلم بخلقه السماوات والأرض على قدرته على خلق الناس عند الإعادة، فأما لو كان الخلق والمخلوق واحدا فلا تحصل هذه الفائدة.

[الحلف بخلق الله من نية الصفة]:

وأما[٤] ذكر الحلف وما استدل به هذا الرجل بإجماع الفقهاء أن من حلف بصفة من صفات ذات الباري انعقدت يمينه، وقول قال: وخلق الله، لا يكون ذلك يمينا. كان ذلك لجهله بمذاهب خصومه[٥] في الفقه، فإن محمدا بن الحسن[٦] ذكر في أول صفحة من كتاب الإيمان من **المبسوط** أنه لو قال: وعلم الله لا يكون

---

(١) سورة غافر ــ ٤٠ ــ الآية ٥٧.
(٢) لوحة ٨٩ و ط.
(٣) لوحة ١٣١ ظ ز.
(٤) د ولفا ــ وفي باقي النسخ غير واضحة وأحسب أن الصحيح ما أثبتنا.
(٥) لوحة ١٩٢ ظ د.
(٦) سبق التعريف به.

يمينا[١] ولا خلاف أن العلم من صفات الذات ومع ذلك لم يجعله يمينا، لما أن المتعارف كان عندهم أن العلم (يذكر ويراد به المعلوم حاشية[٢]) ومن[٣] المعلومات ما لا يحصى كثرة ولا ينعقد الحلف بها فلم يجوز له هذا، حتى إنه لو قال: أردت به العلم الذي (هو صفة الله[٤]) تعالى كان يمينا. فكذلك إذا قال: وخلق الله، لأن الخلق يذكر ويراد به المخلوق بل المتعارف هذا هو على ما قررنا فلم ينعقد اليمين به لهذا، حتى إنه لو قال: عنيت به صفة الله تعالى ينعقد يمينه. كذا فسر مشايخنا – رحمهم الله – هذه المسائل[٥]، فكان التعلق بمثل هذا جهلا محضا.

وما استدل به من إجماع الناس أن الله تعالى خالق الخلق، وقولهم: اللهم راحم هذا الخلق. فهو على إرادة المخلوقين ولا كلام فيه، فكان هذا الرجل لم يسمع من الناس استعمال الخصم والضيف والزور والعدل على إرادة الفاعل، والتعلق بهذا كله منه خيال لا يجدي به نفعا.

وما قال: إن الناس أجمعوا على الكفار من امتنع من القول بأن الخلق غير الله. قلنا: ذلك إجماع من يصرف اسم الخلق إلى المخلوق، فأما من عرف أن الخلق صفة الله فلا نساعدهم على هذا الإكفار.

---

(١) راجع المبسوط لمحمد بن الحسن الشيباني ورقة ١٨٤ مخطوط رقم ٢٠٢ فقه بالأزهر.
(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٣) لوحة ٦٧ و ب.
(٤) ب ما بين القوسين غير واضح وأثبتناه من باقي النسخ.
(٥) وما يؤكد هذا ما يذكره عبد الله بن محمود الموصلي الحنفي حيث يقول: صفات الذات إذا حلف بها يكون يمينا إلا وعلم الله لأن صفات الله تعالى قديمة كذاته فما تعارف الناس الحلف به صار ملحقا بالاسم والذات فيكون يمينا وإلا فلا.. وعلم الله ليس بمتعارف حتى قال عامة المشايخ ـ يقصد مشايخ الحنفية ـ لا يكون يمينا وإن نواه لعدم التعارف.. ويقول وقد جرت العادة أن العلم يذكر ويراد به المعلوم ومعلوم الله تعالى غيره، ويقول: إنه يكون يمينا على رواية إذا نواه.
راجع الاختيار لتعليل المختار للموصلي جـ ٤ ص ٦٩ طبعة ١٣٦٩ هـ بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

وما قال: إن الله تعالى قال: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾[١] والفعال للمبالغة والتكثير، ثم علق به الإرادة[٢]، وما تناولته الإرادة فهو مخلوق. يدل هذا على غاية سخافة الرجل حيث ظن لنفسه في هذا دليلا يعتمد عليه وذلك أنه يقال[٣] له: أيش؟ فيكون الفعال للمبالغة والتكثير ما يدل على كون الفعل هو المفعول، أليس أن الله تعالى قال: ﴿ عَلَّامُ ٱلْغُيُوبِ ﴾[٤] أكان العلم مخلوقا؟ فإن قال: نعم، ترك مذهبه والتحق بالجهمية، وإن قال: لا، أبطل دليله. ثم نقول: الفعال يدل على كثرة مفعولاته دون كثرة فعله، كما أن العلام يدل على كثرة معلوماته دون علمه، وكذا قدير للمبالغة وهو يدل على كثرة مقدوراته دون قدرته. وقوله: علق به الإرادة. قلنا: علق الإرادة بما يفعله لا بفعله إذ أثر الإرادة خروج المفعول على التتابع والتوالي، وكون الفاعل[٥] مختارا غير مضطر فيما يفعل لا وجود الفعل.

ثم يقال له: أليس أن الله تعالى قال: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِى ٱلْآخِرَةِ ﴾[٦] فلابد من بلى. قيل له: أكان لا يجعل لهم حظا في الآخرة مخلوقا؟ فإن قال: نعم، فقد (جعل[٧] أن لا يجعل مفعولا وهذا جهل. ثم نقول له: إن شاء الله تعالى لم يجعل العالم في الأزل هل كان أن لو لم يجعل مفعولا؟ فإن قال: نعم، فقد)[٨] أثبت المخلوق في الأزل وهو كفر، وإن قال: لا، قيل: أليس أن الله تعالى علق به الإرادة؟ فلابد أن يقول: بلى. فقيل له، فقد أبطلت إذًا حجتك أن ما تعلقت به الإرادة فهو مخلوق، على أنا بينا أن تعلق الإرادة بالمفعول دون[٩] الفاعل، والله الموفق.

---

(١) سورة البروج ــ ٨٥ ــ الآية ١٦.
(٢) لوحة ١٦٣ و د.
(٣) لوحة ١٣٢ و ز.
(٤) سورة المائدة ــ ٥ الآية ١٠٩.
(٥) ز سقط.
(٦) سورة آل عمران ــ ٣ ــ الآية ١٧٦.
(٧) لوحة ٨٩ ظ ط.
(٨) ط ما بين القوسين مكرر.
(٩) لوحة ١٩٣ ظ د.

[مناقشة نحوية]:

وما استدل به من قول سيبويه في حد الفعل أنه أمثلة أخذت من[١] لفظة إحداث الأسماء إلى آخر الفصل. فنقول: إن هذا الرجل تعاطى صناعة نظر[٢] إليها من وراء الجبال لا من وراء الجدار، ولو عرف موضوعات أهل النحو وما هو فعل عندهم وما ليس بفعل وما هو مفعول لهم وما ليس بمفعول. لما اشتغل بمثل هذا الكلام الدال على خلوه من هذه الصناعة. وقبل أن نشرع في شرح هذا فنقول: أكل ما أطلقه سيبويه صحيح مأخوذ به؟ فإن قال: لا أبطل احتجاجه[٣] به والتعلق بقوله. وإن قال: نعم، قيل: أن سيبويه أثبت للعباد فعلا، فإنه قال في قوله: ضرب زيد ارتفع بفعله، فلم زعم صاحبكم الأشعري أن لا فعل في الحقيقة لغير الله تعالى وخالف سيبويه. ثم قال: حد الفعل أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وأراد بالأحداث المصادر، وسماها أحداثا لأنها تحدث في رأي العين من الفاعلين، وأضاف الأحداث إلى الأسماء وأراد به الذوات التي يحصل منها الأفعال الحقيقية التي هي عندهم المصادر وسماها الأسماء، لأن[٤] الاسم عبارة عن المسمى، وهذا مما رده عليه أبو العباس المبرد وقال: هذا خطأ لأن المصادر تحدث من المسميات لا من الأسماء، والصحيح أن يقال: (أحداث أصحاب الأسماء[٥])[٦] كذا ذكر[٧] في كتابه المسمى **بالانتقاد**[٨] على سيبويه، ذكر فيه أشياء استدركها عليه. وأهل

---

(١) لوحة ١٣٢ ظ ز.
(٢) ط، ز نقل.
(٣) ط، ز حجاجه.
(٤) لوحة ٦٧ ظ ب.
(٥) ط، ز سقط.
(٦) ب ما بين القوسين غير ظاهر وأثبتناه من باقي النسخ.
(٧) أي أبو العباس المبرد وهو محمد بن يزيد الأزدي إمام العربية ببغداد من كتبه الكامل توفى سنة ٢٨٥هـ.
راجع: تاريخ بغداد للخطيب جـ٣ ص ٣٨٠ وشذرات الذهب لابن العماد جـ٢ ص ١٩٠.
(٨) ط ز بالإسناد.

الصناعة قالوا: الصحيح[١] ما ذهب[٢] إليه سيبويه لأنه عنى بالأسماء المسميات دون التسميات كما هو مذهب أهل السنة أن الاسم والمسمى واحد، وذهب المبرد إلى أن الاسم غير المسمى وهو عبارة عن التسمية. ثم إن صاحبكم الأشعري لم يقبل من سيبويه أن الاسم هو المسمى ولا من أبي عبيدة[٣]، إذ روي عنه هذا بل خالف جميع من تقدمه، وقال: إن الاسم هو الصفة، وينقسم الاسم انقسام الصفات فيكون اسم هو عين المسمى واسم هو غير المسمى، واسم لا يقال هو المسمى ولا يقال هو غيره. وكذا التسمية مع الاسم، وطول هو وأصحابه في تقاسيم ذلك. وإذا كان هو يخالف سيبويه في هذا كله، كيف ألزمتم خصومكم الأخذ بقوله والنزول على حكمه؟ ثم نقول له: الفعل عند النحويين هو الكلام، وهو ينقسم إلى قسمين: تعريف وتكليف، ويعني بالتعريف الإخبار وهو ينقسم إلى **قسمين**: تعريف وتكليف، ويعني بالتعريف الإخبار، وهو ينقسم انقسام الأزمنة وهي الماضي والقائم والآتي مثل: ضرب زيد أمس وهو ضرب للحال، وسيضرب غدا. والتكليف ينقسم إلى إيجاب وهو الأمر، وإلى منع وهو النهي. وهذا كله من أقسام الكلام، ولهذا يقال في أقسام الكلام: إنه خبر واستخبار وأمر ونهي. فإن كنت أخذت بقول أهل اللغة، ففعل الله إذا كلامه وكلامه أزلي بلا خلاف بيننا وبينكم فكان فعل الله[٤] أزليا، ولو كان الفعل حادثا عندك لكان الكلام حادثا، فإن[٥] لم تقبل هذا من أهل اللغة بطل إلزامك ثم الفعل عندك وعند أهل الكلام أجمع، ما هو المصدر عند أهل اللغة، وهم لا

---

(١) د سقط.

(٢) لوحة ١٩٤ و د.

(٣) هو معمر بن المثنى من مشاهير النحاة يقال إنه ولد في الليلة التي مات فيها الحسن البصري. قدم بغداد في أيام هارون الرشيد ــ من كتبه مجاز القرآن. وغريب القرآن. وغريب الحديث.
راجع: إنباء الرواة عن أنباء النحاة للقفطي جـ٣ ص ٢٧٦، وفيات الأعيان لابن خلكان جـ٢ ص ٥٥٤.

(٤) لوحة ١٣٣ و ز.

(٥) د وأن ــ لوحة ١٩٤ ظ د.

يعدون ذلك فعلا بل يعدونه اسما، ولهذا اختص بعلامات الأسماء وهي[١] دخول لام التعريف أو التنوين أو الإضافة دون علامات الأفعال وهي قد وسوف، ودخل فيما هو من[٢] حد الاسم عندهم، وهو ما دل على معنى غير مقترن بزمان محصل أو كلمة تدل على المعنى دلالة الإشارة دون الإفادة، وخرج من حد الأفعال عندهم وهو ما دل على خلاف، وما هو الفعل عند أهل الكلام ليس بفعل عند أهل اللغة. فكيف تلزم خصومك الأخذ بقولهم. ثم إنه سمى المصادر أحداث الأسماء، فكان ضرب زيد وأكل خالد وشرب محمد أحداثا لهؤلاء، أتقول أنت: إن هذه المعاني حدثت عنهم؟ فإن قلت: نعم، فقد جعلت للعباد أحداثا. وإن قلت: لا، فقد خالفت أهل اللغة. ثم قوله في آخر هذا الفصل: إن عندهم المفعول في الحقيقة هو المصدر، ثم يقولون: مفعول به ومفعول له ومفعول فيه ومفعول معه ولا يزيدون على ذلك، وما أخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول من أوله إلى آخره كلام[٣] فاسد متناقض وقع فيه لجهله بمواصفات أهل اللغة. ونبين ذلك فنقول: قوله إن عندهم المفعول في الحقيقة هو المصدر، هذا شيء يقوله البصريون، وخالفهم فيه الفراء[٤]، فقال: إن المصدر ليس بمفعول بل هو فعل، والمفعول ما تعلق به الفعل لا نفس الفعل فلم يكن هذا مقبولا من البصريين مع مخالفة الفراء إياهم وهو من رؤساء أهل اللغة[٥]، ثم نقول: المفعول عندهم ليس ما هو المفعول حقيقة، وكذا الفاعل وكذا الفعل. بل الفعل عندهم ما مر، والفاعل عندهم ما أسند[٦] إليه ما هو الفعل عندهم وهو المحدث عنه لا من فعل حقيقة، والمفعول ما لم يسند إليه ما هو الفعل عندهم وخرج

---

(١) لوحة ٩٠ و ط.
(٢) د سقط.
(٣) لوحة ١٩٥ ز د.
(٤) هو أبو زكريا يحيى بن زياد توفى سنة ٢٠٧ هـ كان من أبرع الكوفيين وأعلمهم بالنحو من مؤلفاته الحدود والمعاني والمصادر في القرآن الكريم وكتاب اللغات وكتاب الجميع والتثنية.
(٥) ز الكوفة.
(٦) لوحة ٦٨ و ب.

من أن يكون محدثا عنه، فإنك إذا قلت: لم يضرب زيد[١] عمرا، كان زيد عندهم فاعلا وعمرو مفعولا. ولو قلت مات خالد وطال الغلام وأسود الشعر وأبيض الثلج، كان ارتفاع كل اسم من ذلك لكونه فاعلا، ولا شك أن الفعل لم يوجد من أحد من هؤلاء، ولكنه لما حدث عنه وأسند إليه ما هو الفعل في صناعتهم عد[٢] فاعلا. وما خرج عن الحديث ولم يسند إليه (كان مفعولا وإن لم يقع عليه فعل ما كان المصدر عند البصريين مفعولا مطلقا لأن ما هو الفعل لم يسند إليه ولم)[٣] يحدث عنه فكان عندهم (على مقتضى صناعتهم مفعولا لا أن يكون مفعولا حقيقة كما لو قلت: عبدت الله تعالى كان انتصاب)[٤] قولك: الله، لكونه مفعولا، وكذا لو قلت: لم يعبد فلان الله، وليست حقيقة الفعل واقعة على الله تعالى - تعالى الله عن ذلك - فإذا ما هو الفعل عند أهل الكلام كان مفعولا عند البصريين من أهل اللغة، فأما ما هو الفعل عند أهل اللغة فليس بمفعول عندهم، وأما ما هو مفعول عندهم ليس بفعل عندهم البتة. وشيء من هذا لا يتصل بما نحن فيه، وبهذا يبطل قوله: ما أخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول، فإن أهل اللغة جعلوا الفعل الأمثلة التي بينا وهي مأخوذة عندهم من المصدر وهو المفعول المطلق عندهم، وهو غير تلك الأمثلة المأخوذة عنه، فكيف يستقيم قوله: ما أخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول، فصار مؤخر كلامه مناقضا أول كلامه، فإنه حكى عنهم في أول كلامه الفصل بين الفعل والمفعول، ثم قال في آخر كلامه ما أخذ منهم الفصل بين الأمرين، وهذا هو التناقض الظاهر، وإنما ثبت الاتحاد بين ما هو حقيقة الفعل عند أهل الكلام وهو المصدر لا عندهم وبين ما هو مفعول في صناعتهم دون أهل الكلام، وما هو المفعول عندهم ليس بمفعول حقيقة عند أهل الكلام، فإذا لم يثبت الاتحاد بهذا بين ما

---

(١) لوحة ١٣٣ ظ ز.
(٢) لوحة ١٩٥ ظ د.
(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ب ما بين القوسين بهامش ب وهو مطموس تماما وقد أثبتناه من باقي النسخ.

هو الفعل والمفعول عند أهل اللغة، ولا الاتحاد بين[١] ما هو الفعل والمفعول عند أهل الكلام. فكان[٢] التعلق بهذا تلبيسا ظاهرا، وبالله العصمة.

[الدليل العقلي على قدم التكوين وإبطال شبه الخصوم العقلية]:

وقد فرغنا من إبطال شبههم السمعية والإجماعية واللغوية، فنشتغل بعد هذا ببيان حجتنا العقلية وإبطال شبههم[٣] العقلية فنقول:

أجمع المسلمون على أن خالق العالم هو الله تعالى، ولا شك أن الخالق وصف منا لله تعالى لا بد من وجود معنى يكون به خالقا ثم عند المخالفين لنا من المعتزلة والأشعرية والنجارية لم يكن من الله تعالى إلى العالم معنى يتصف هو بكونه خالقا، والعالم بكونه مخلوقا، إذ المعنى لو كان لكان هو الخلق والإيجاد، وذلك هو عين الموجود المخلوق، لا معنى قائم بذات الله تعالى. فإذا كان وجود العالم بالعلم لا بالله تعالى إذ لم يكن منه إليه معنىً سوى أنه أقدم من العالم، ووجود شيء ما لا يجعل (من هو)[٤] أقدم منه خالقا له إذا لم يكن (منه معنى إليه يكون به خالقا لتكوين زيد بعد عمرو ولا يجعل عمراً خالقا لزيد، وإن كان أقدم منه)[٥] إذا لم يكن منه إليه صنع، وكذا القدرة لا توجب كون القادر فاعلا إذا لم يتصل بها الفعل، ألا ترى أنه كان في الأزل قادرا ولم يكن خالقا ولم يثبت مخلوق، وكذا العلم لا بالباري بل كان وجوده بنفسه، وما كان وجوده بنفسه لا بغيره فهو قديم، فكان القول بهذا موجبا القول بقدم العالم فكانوا هم القائلين بقدم العالم لا نحن.

والثاني: أن وجوده لو كان بنفسه أو بمعنى راجع إلى ذاته لا إلى غيره،

---

(١) لوحة ٩٠ ظ ط.
(٢) لوحة ١٩٦ و د.
(٣) لوحة ١٣٤ و ز.
(٤) ط، ز منه.
(٥) ب ما بين القوسين بهامش الأصل وقد وضعناه مكانه لسلامة السياق وسقط من د.

لكان حادثا لا بغيره، فلم يدل على[1] غير أوجده، فكان القول به قولا بنفي الصانع.

يحققه: أن الخالق اسم مشتق من الخلق، كالآكل (اسم مشتق)[2] من الأكل، والضارب من الضرب، وكذا الموجود من الإيجاد، ثم عندنا الاسم المشتق من معنى يكون وصفا لمن قام به المعنى أو لمن له المعنى بأن كان المعنى راجعا إلى الذات، كالساكن اسم لما قام به السكون، وكذا الحركة والسواد، والموجود اسم لمن كان وجوده راجعا إلى[3] ذاته. وانعقد الاتفاق على هذه الجملة بيننا وبين الأشعرية. ونسبنا جميعا المعتزلة إلى الجهل حيث زعموا أن المتكلم اسم لموجد الكلام لا للمحل الذي قام به الكلام، والكافر اسم لفاعل الكفر لا لمن قام به الكفر. وادعينا عليهم[4] التناقض والخروج عن المعقول حيث ساعدونا على أن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها، وكذا الساكن والأسود والأبيض والحي والميت والصحيح والفاسد والمريض. ثم إن هؤلاء الأشعرية تركت هذا الأصل وزعمت: أن الخالق غير من قام به الخلق، والموجد غير من قام به الإيجاد. وهذا تناقض ظاهر وترك لأصول أهل الحق بل خروج عن إجماع العقلاء. والمعتزلة في هذه المسألة أسعد حالا منهم، فإنهم وقعوا فيما وقعوا لإلجاء أصلهم الفاسد في استحالة قيام معنى بذات الله تعالى إلى هذا، وهذا الإلجاء في حق الأشعرية منعدم فإنهم ساعدونا على وجود القول بقيام الصفات[5] بذات الباري جل وعلا.

والثاني: أن المعتزلة جروا على هذا الأصل في بعض المواضع وهو مسألة الكلام حيث جعلوا المتكلم من أوجد الكلام لا من قام به الكلام، وكذا جعلوا الكافر

---

(١) لوحة ١٩٦ ظ د.
(٢) د ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٦٨ ظ ب.
(٤) لوحة ١٣٤ ظ ز.
(٥) د الصفة ــ لوحة ١٩٧ و د.

من أوجد الكفر، وإن كانوا مناقضين في ذلك تاركين هذا الأصل في المتحرك والساكن وغير ذلك على ما بينا. فأما الأشعرية[١] فقد ساعدونا على تخطئه المعتزلة في تلك المسائل ونسبتهم إلى المناقضة والخروج عن المعقول ثم ها هنا أتوا بما يوجب هدم تلك الأصول وتصحيح مذاهب الخصوم، وهذا تناقض فاحش.

والذي يحقق هذا: أن موجودا (ما لما كان موجودا)[٢] لنفسه فكذا عرض ما لما كان عرضا لنفسه، وكذا اللون والسواد لم يكن الله تعالى بثبوت القدرة له عليه موصوفا بكونه موجودا بذلك الوجود الراجع إلى ذات ذلك الموجود، ولا بكونه عرضا ولونا وسوادا بتلك المعاني الراجعة إلى ذوات تلك الأعراض، فلو كان الخلق هو عين المخلوق، لما كان الله تعالى به خالقا، بل كان ما هو الخلق خالقا، كما كان ما هو المكون لنفسه من الأعراض كايناً، وما هو البقاء لنفسه من صفات الباري باقيا على ما بينا في مسألة الصفات. فإذا على هذا كل ما وجد بعد العدم فهو الخالق لنفسه لا خالق له سواه ولا موجد، وهذا هو عين التعطيل والقول بنفي الصانع، والقول[٣] بذلك موجب القول بقدم العالم، إذ ما لا موجد[٤] له وكان وجوده بنفسه كان قديما على ما قررنا فإذا لم يكن هو خالقا بنفسه فغيره الذي ليس يخلق بنفسه ولا قام به[٥] الخلق أولى أن لا يكون خالقا. والذي[٦] يحقق ما ذهبنا إليه أن سوادا لو وجد في محل وهو سواد بنفسه وهو خلق بنفسه فكان من قام به ما هو السواد قام به ما هو الخلق، ولو كان المحل هو الأسود لقيام ما هو السواد لكان ينبغي أن يكون هو الخالق لقيام ما هو الخلق به، ولو كان الباري هو الخالق لا من

(١) لوحة ٩١ و ط.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوح ١٩٧ ظ د.
(٤) د مأخذ.
(٥) لوحة ١٣٥ و ز.
(٦) ز وليس.

قام به لكان هو الأسود به لا من قام به، فكان القول برجوع أحد الوصفين إلى الصانع والآخر إلى المحل تناقضا فاحشا وبناء للأمر على التشهي، لا على ما يوجبه الدليل. وكذا كل موت يوجد في الدنيا فهو خلق عندهم، وكذا كل حركة وسكون ولون من سواد وبياض وغيرهما وطعم من حلاوة ومرارة وغيرهما ورائحة واجتماع وافتراق وشر وفساد وزمانه ومرض ونجاسة، فينبغي أن توصف محالها بكونها خالقة لها كما وصفت بكونها متحركة ساكنة متلونة سوادا وبياضا وحلوة ومرة وشريرة ومفسدة وغير ذلك أو يكون الباري جل وعلا هو الساكن المتحرك الميت الأسود الأبيض الحلو المر المنتن المجتمع المفترق الشرير الفاسد أو المفسد النجس قبيح الفعل سيئ العمل، وكلا الأمرين كفر. والذي(١) يوجب بطلان قولهم: إن الخالق وصف الله تعالى فيكون الخلق صفة له، كالعالم والعلم والقادر والقدرة، فلو كان الخلق هو المخلوق، لكان إبليس وأعوانه والأقذار والأنتان والكلاب والقردة والخنازير والميتات والدماء عندهم جميعا، والكفر والمعاصي على أصول(٢) النجارية والأشعرية كلها صفات لله تعالى، والقول به في غاية الفساد، والحمد لله على العصمة.

ثم الكفر لما كان خلقا وكفرا، فإما أن يكون الكافر به من هو الخالق له، وإما أن يكون الخالق له من هو الكافر به، فإن قالت النجارية والأشعرية بالأول، فقد زعموا أن الله تعالى هو الكافر بخلقه الكفر في الكافر، وكفر من يقول به لا يخفى. وإن قالوا بالثاني فقد جعلوا العبد خالقا لكفره، وهذا منهم ترك لمذهبهم في(٣) خلق أفعال العباد(٤).

---

(١) لوحة ٦٩ و ب ـ لوحة ١٩٨ و د.
(٢) ط، ز أهل.
(٣) لوحة ٩١ ظ ط.
(٤) وذلك لأن الأشعرية يقولون بأن أفعال العباد مخلوقة لله والعبد مكتسب لها وليس بخالق.

والذي يحقق هذا: أن من كان موصوفا بأحد معنى[١] صفة، كان هو الموصوف بالمعنى الآخر. فإن الكلام لما كان كلاما وصدقا، كان الموصوف بكونه متكلما هو الموصوف بكونه[٢] صادقا، ولو ادعى إنسان أن المتكلم به غير من هو صادق به، نسب إلي الجهل، فكذا ها هنا. والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن الخلق لو كان هو المخلوق، لكان خلق السماء هو السماء، وخلق الأرض هو الأرض وكذا هذا في جميع أجسام العالم.

ثم الله تعالى إنما كان خالقا لها في[٣] ابتداء أحوال وجوها لوجود هذا الذات[٤] الذي هو خلقه، وهذا الذات بعينه في الزمان الثاني والثالث فصاعدا موجودا فيكون خلقا فيكون الله تعالى خالقا لها في كل حال، فيوصف بأنه يخلق السماوات والأرضين والجبال[٥] للحال، ويوجدها كما هو مذهب النظام، والقول بإيجاد الموجود وخلق المخلوق محال، إذ ليس يشك أن ما صار مثبت الكينونة حاصلا في الوجود والآنية، فهو ما دام في تلك الحال فمن المحال أن يوجد ثانيا ولا يلزمنا هذا، وإن كان الإيجاد الذي هو صفة لله تعالى موجودا للحال لأن المخلوق كان مخلوقا لتعلق تلك الصفة به، وهي تعلقت به عند خروجه من العدم إلى الوجود، فأما بعد ذلك فلا تعلق به لاستحالة إيجاد الموجود، هذا كما قلنا جميعا إن الموجود في أول أحوال وجوده مقدور الوجود لتعلق القدرة به في تلك الحال، وفي حالة البقاء لم يبق مقدورا لوجود (لأنه لا تعلق له بعد ذلك بها لاستحالة تعلق الوجود بالموجد)[٦]، وكذا الإرادة مع المراد على هذا خلاف ما ذهبوا إليه، فإن ما هو خلق هذا الجسم

---

(١) د معنى.
(٢) لوحة ١٣٥ ظ ز.
(٣) ب، ز سقط ــ لوحة ١٩٨ ظ د.
(٤) د الذاب.
(٥) ط، ز سقط.
(٦) ط، ز ما بين القوسين سقط.

الذي كان الله تعالى لأجله خالقا له موجودا إذ هو كان خالقا له لهذا لا لتعلق الخلق به ترفع ذلك بعد ذلك بل لعين هذا الخلق وهو قائم فإن ساعدوا النظام تركوا مذهبهم ووقعوا فيما هو[١] محال وهو القول بإيجاد الموجود، وإن خالفوه ناقضوا، وبالله العصمة عن كل ضلال.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه، أن القول باتحاد الفعل والمفعول قول باتحاد الضرب والمضروب والأكل والمأكول والقتل والمقتول، وجميع الأفعال مع مفعولاتها، والقول بذلك مما يعرف فساده بالبديهة، وهذا لأن أهل اللغة قالوا: إن الفعل علاقة بين الفاعل والمفعول لا يكون الفاعل فاعلا إلا باعتبار قيامه به، كما لا يكون المفعول مفعولا إلا بوقوعه عليه كما في الضرب والمضروب، وغير ذلك من النظائر. وإذا ثبت هذا في الشاهد[٢]، ثبت في الغائب، لاستوائهما في المعنى لما مر من اقتضاء الفعل فاعلا يقوم به، ومفعولا يتعلق به، فيقع عليه، فيكون الفاعل فاعلا لقيام الفعل، به والمفعول مفعولا لوقوع الفعل عليه، كما في القادر والمقدور فإن القادر في الشاهد لما كان قادرا باعتبار قيام القدرة به، والمقدور كان مقدورا لتعلق[٣] القدرة به (لم يجز قادر لم تقم القدرة به[٤] ولا[٥] مقدور لا تتعلق به القدرة بل هو غير[٦] المقدور فكذا هذا.

فإن قالوا: أليس أن اتحاد العلم والمعلوم جائز فإن الله تعالى يعلم علمه بعلمه، فكان العلم علما معلوما، فكذا الفعل يجوز أن يكون فعلا ومفعولا، وإن كان

---

(١) لوحة ١٩٩ و د.
(٢) لوحة ١٣٦ و ز.
(٣) ز لقيام.
(٤) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وقد أثبتناه مكانه لسلامة السياق وسقط من د.
(٥) لوحة ٦٩ ط ب.
(٦) ز عين.

لا يجوز ذلك في القدرة والمقدور، فلم كان[١] اعتبار الفعل[٢] بالقدرة أولى من اعتباره بالعلم.

قلنا: نحن نعتبر[٣] الغائب بالشاهد، وفي الشاهد جاز أن يكون العلم معلوما لمن هو عالم به فإن الإنسان يعلم علمه بنفس ذلك العلم، لا بعلم آخر سواه خلافا لما يقوله أبو العباس القلانسي[٤]، إذ لو كان يعلمه بعلم هو غيره لجاز انعدام ذلك العلم الثاني مع وجود هذا العلم لأجل المغايرة، فيصير الإنسان عالما بشيء ولا يعلم أنه يعلمه وهذا محال، ولما جاز هذا في الشاهد في العلم جوزنا ذلك في الغائب بالإجماع، ولما لم يجز في القدرة في الشاهد، فإن القدرة قط لا تكون مقدورة للقادر بها في الشاهد، وإن كانت مقدورة لغيره وهو الله تعالى لم نجوز في الغائب أن تكون القدرة والمقدور واحدا، والذيل في الشاهد نظير القدرة، فإن في الشاهد لم يكن الفاعل فاعلا إلا بفعل قام به، فلم يكن المفعول مفعولا إلا لوقوع فعله عليه، ولم يكن فعله قط مفعولا له وإن كان مفعولا لغيره، فلم نجوز القول باتحاد الفعل والمفعول في الغائب استدلالا بالشاهد على الغائب. **وحقيقة هذا:** أن القدرة لها أثر في المقدور والشيء يؤثر في غيره، إذ المؤثر غير المتأثر، فلم تكن القدرة مقدورة لمن هي قدرة له، وكذلك الفعل يؤثر في المفعول فلم يكن بد من القول بتغايرهما، وكان القول باتحادهما محالا كما[٥] في القدرة والمقدور، فأما في العلم فلا تأثير له في المعلوم لأنه لا يغير المعلوم[٦] عما هو عليه، فلم يكن اتحادهما محالا، وبالله التوفيق.

فأورد الأشعري المشنع علينا فقال: أليس أن العرض حال في المحل وهو

---

(١) ط، ز يكن.
(٢) لوحة ٩٢ و ط.
(٣) د تغيير ـ لوحة ١٩٩ ظ د.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) لوحة ١٣٦ ظ ز.
(٦) لوحة ٢٠٠ و د.

حال[١] بحلول هو نفسه ولم يلزم القول بأن الحلول غير الحال، فلما جاز القول باتحاد الحال والحلول جاز القول باتحاد الفعل والمفعول؟ **والجواب عنه:** أن يقال له، إنك أنت الذي ذكرت في مسألة الصفات في كتابك أن علم الباري لا يحله وليس هو محلا لعلمه، ولا لسائر صفات ذاته وإن كانت موجودة بذاته، لأن الحلول في اللغة هو السكون، يقال: حل فلان وارتحل، والعلم غير ساكن في العالم بل يستحيل أن توصف الصفة بالسكون والحركة، ثم زعمت وكذلك الحركة غير حالة في المتحرك لما ذكرنا غير أنه يستعمل في وصف غيره ألفاظ المجاز، فأما في أوصاف الباري جل وعلا فيراعى التوقيف والحقيقة. ثم ذكرت الخلاف بين أصحاب الصفات[٢] أن عبد الله بن سعيد[٣] وأبا العباس القلانسي وغيرهما من متقدمي أصحاب الصفات كانوا يقولون: إن علم الباري قائم به، والأشعري اختار عبارة أخرى، وهي أن صفات الباري موجودة بذات الباري، وذكر هذا كله غيرك من الأشعريين في كتبهم منهم أبو منصور بن أيوب[٤] ذكر في كتابه المترجم **بالمقنع** وهو الذي سلخته سلخا بل انتحلت أكثره بعبارته ونظمه وترتيبه ونسبت التصنيف إلى نفسك ولبسته على الضعفة من أصحابك وزوجته باسمك، ذكر هذه الفصول في ذلك الكتاب باللفظ الذي ذكرته، وكذا غير كما[٥] من الأشعرية، وإذا كان الأمر كذلك، هل يكون هذا الإلزام منك باتحاد الحال والحلول إلا غفلة راكدة وتحكما ظاهرا ووقاحة ظاهرة ووقاحة بينة، دفعتك إليها الحيرة في نحلتك.

ثم نقول: لو كنا أبينا عليك القول[٦] باتحاد الفاعل والفعل فأوردت هذا لكان

---

(١) ط بالهامش.
(٢) ز سقط.
(٣) سبق التعريف به وهو عبد الله بن سعيد القطان.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) لوحة ٢٠٠ ظ د.
(٦) لوحة ٩٢ ظ ط.

يوجب نوع خيال، فأما إذا كنا أبينا عليك[١] القول باتحاد الفعل والمفعول ثم اشتغلت بإيراد مثل هذا النظير، كان ذلك منك جهلا بمواضع الإلزام والالتزام، وبالله العصمة والنجاة.

ثم[٢] إن هذا المشنع رأى الاعتراض بفصل الحال والحلول من عبد القاهر البغدادي، والقول باستحالة الحلول على الأعراض من أبي منصور بن أيوب[٣]، فكان ضدا لكلا الصالحين ولم يعلم لغفلته أن بينهما تناقضا. على أن ابن فورك[٤] حكى خلافا بين الأشعري والقلانسي فقال: جوز القلانسي القول بأن العرض حل في الجسم، والأشعري لا يجوز ذلك، وإذا كان الأشعري لا يجوز ذلك كيف يقال الحال والحلول شيء واحد، ثم قال: هذا القائل إنما يكون الضرب غير المضروب لوجود المضروب غير مضروب، فلما صار مضروبا بعد أن لم يكن مضروبا افتقر إلى معنى لأجله كان مضروبا، ويستحيل وجود المخلوق مع عدم الخلق، فكان هذا هو الفرق بين البابين. نقل هذا بعينه عن كلام عبد القاهر.

والجواب عنه[٥]: قلنا: إنك لا تزال تأتي بكلام يوجب زيادة[٦] التعجب من غفلتك، أليس أن المعتزلة يقولون في مسألة الصفات: إن العلم إنما كان في الشاهد معنى وراء العالم لوجودنا إياه مرة عالما ومرة غير عالم، والله تعالى يستحيل عليه وجوده غير عالم فلم يوجد دليل كون علمه معنى وراء العلم، واعتمد على هذا الكلام الكعبي[٧] وغيره في الفرق بين الشاهد والغائب، أكان ذلك صحيحا؟ فإن قال:

---

(١) لوحة ١٣٧ و ز.
(٢) لوحة ٧٠ و ب ــ لوحة ١٣٧ و ز.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) لوحة ٢٠١ و د.
(٦) ب بهامش الأصل وأثبتناها للسياق.
(٧) سبق التعريف به.

نعم. ترك مذهبه في الصفات، وإن قال: كان ذلك فاسدا، قيل: وما وجه فساده؟ فإن قال: لأن الدليل قام على أن العلم معنى وراءه فيكون في الغائب كما هو في الشاهد، قلنا: والدلائل أيضا قامت ها هنا على أن الخلق غير المخلوق.

ثم نقول له: أليس أن أصحاب الصفات أجابوا عن كلام المعتزلة وقالوا: إذا[١] ثبت في موضع وهو الشاهد أن العلم معنى وراء العالم لما قام من دليل وجودنا للعالم مرة غير عالم ثبت ذلك في المواضع أجمع، وإن لم ينتقل هذا الدليل إليه، لأن نقل الدليل مع المدلول أينما دار ليس بشرط، كما أن الدليل لما قام أن السواد معنى وراء الأسود، والبياض معنى وراء الأبيض، والحركة معنى وراء المتحرك، لوجودنا الأسود مرة غير أسود وكذا الأبيض والمتحرك نحكم بكون سواد الغراب والفأر، وبياض الثلج والكافور، وحركة النار والأفلاك معاني وراء الذات، وإن لم يوجد نقل الدليل، فإنا لا نجد هذه الذوات متعرية عن هذه الصفات، فكذا ها هنا، لما[٢] ثبت أن الفعل في الجملة غير المفعول لثبوت دليل الانفكاك ثبت ذلك في كل فعل ولم يشترك نقل الدليل وإلا فما الفرق. غير أن هناك بين ما قام دليل كونه معنى وراء الذات اتحاد النوع عند اختلاف المحل، وفيما نحن فيه اتحاد الجنس عند اختلاف المحل، وذا محال يوجب التفرقة بينهما. على أن هذا الاعتراض إنما يرد على ظاهر كلامنا، فأما ما بينا من المعنى الموجب أن يكون الفعل غير المفعول كما يوجب أن تكون القدرة غير المقدور، وهو كون الفعل مؤثرا في المفعول كالقدرة سواء، والمؤثر غير المتأثر إذ الشيء لا يؤثر في ذاته[٣]، فلا يرد عليه الاعتراض لأن ما ذكر من دليل المغايرة وإن لم يوجد فقد وجد دليل غيره وهو ما ذكرنا.

ثم يقال لهم: أليس أنا قلنا جميعا في الفرق بين الصفة الراجعة إلى الذات

---

(١) لوحة ١٣٧ ظ ز.
(٢) لوحة ٢٠١ ظ د.
(٣) لوحة ٩٣ و ط.

وبين الصفة التي هي معنى وراء الذات، أن ما لا يتوهم وجود الذات مع ارتفاعه فهو معنى راجع إلى الذات، أن ما لا يتوهم وجود الذات مع ارتفاعه فهو معنى راجع إلى الذات كالوجود مع الموجود، فإنا لو توهمنا ارتفاع الوجود لا نتوهم بقاء الذات، وما نتوهم وجود الذات مع ارتفاعه كان معنى وراء الذات، كالسواد مع الذات الذي قام به، وكذا الحركة والسكون.

ثم إنا لو توهمنا ارتفاع العلم عن(١) ذات الباري جل وعلا نتوهم(٢) وجود الذات بدون العلم، وإن كان الدليل العقلي يمنع من جواز الانفكاك بين الذات والعلم عند وجود أحدهما وعدم الآخر لما أن العدم على الأزلي محال، فعلم أن العلم معنى وراء الذات. وقلنا للمعتزلة: إن طريقة معرفة الفرق(٣) بين الصفة الراجعة إلى الذات، والصفة الزائدة على الذات هذا لا ما قلتم من وجود الانفكاك، وأوضحنا ذلك بسواد الغراب وبياض الثلج، فلابد من أن يقر بهذا وإذا أقر بهذا، قيل: إن كان السماء لم توجد غير خلق عندك، أليس أنا لو توهمنا(٤) غير خلق لتصور وجودها كما ظنت الدهرية كونها غير خلق فهلا دلَّك هذا على أن الخلق معنى وراء السماء؟ فإن قالوا: لو توهمنا ارتفاع الخلق عن السماء لبقيت سماء ولكن بقيت غير مخلوقة أما قط لا يتصور كونها مخلوقة مع ارتفاع الخلق، قيل: وفي الشاهد لو توهمنا ارتفاع الضرب عن زيد أو حين كان مرتفعا عنه كان زيدا ولم يكن مضروبا، وقط لا يتصور وجوده مضروبا بدون الضرْب، فينبغي أن يكون المضروب والضرب

---

(١) لوحة ١٣٨ و ز.

(٢) لوحة ٧٠ ظ ب.

ملحوظة: كان من المفروض بعد أن انتهى من وجه اللوحة ٧٠ أن ينتقل إلى ظهرها ولكن نتيجة لخطأ مشترك بين النسخة التي تحت أيدينا والميكروفيلم الموجود بمعهد المخطوطات حدث انتقال من لوحة إلى أخرى وسنشير إلى كل في موضعه وهنا مثلا ٧٠ ظ ب وجدت في ٧١ ظ ب.

(٣) لوحة ٢٠٢ و د.

(٤) ز تهمناها.

واحدا، فإن استمر على هذا ركب المحال، وإن سلم أن الضرب مع هذا غير المضروب بطل فرقه، وبالله التوفيق.

ثم قال هذا القائل: لما كان المضروب غير الضرب استحال وجود مضروب يكون ضربا فلو كان المفعول غير الفعل على قياس الضرب لاستحال وجود مفعول هو فعل، ولما كان فعل الإنسان مفعولا لله تعالى عندنا، وعندهم بطل قولهم بوجوب كون المفعول غير الفعل.

فنقول في جواب ذلك: إن هذا منك تمويه وعدول عن سنن الكلام. وبيان ذلك في كل فعل في الشاهد مع مفعوله، وبينا المعنى في ذلك أن المؤثر ينبغي[١] أن يكون غير المتأثر، واستوى الضرب والمضروب مع التكوين والمكون والإيجاد والموجود فيستويان. فبعد ذلك ثبوت الفرق بين الضرب والفعل: أن الضرب[٢] لا يكون مضروبا والفعل[٣] يكون مفعولا لا يوجب بطلان ما أثبتنا من التسوية على أن كل فعل في الشاهد مفعول الله تعالى ضربا كان أو غير ضرب فإنه مخلوقه غير أن اسم الفعل والمفعول عام فيتناول كلا. والضرب اسم لفعل خاص وهو الأيام وهو عرض والعرض لا يقبل الألم بإيلام غيره، وهو يقبل[٤] إيجاد غيره إياه فكان موجدا وكان مفعولا ولم يكن مضروبا لهذا، ثم نظير هذا على قول من يسلم منكم أن العبد له فعل في الفرق بين فعل الفاعلين وكلام المتكلمين، فإن فعل العبد لما كان مخلوقا كان خلقا وفعلا لله تعالى، فيكون[٥] فعلا لله تعالى وللعبد فيكون فعلا لفاعلين. فتدعى المعتزلة أن هذا محال، ويعتبرونه بكلام واحد أنه لا يكون كلاما لمتكلمين ويستحيل أن يكون ذلك فكذا هذا.

---

(١) لو حة ٢٠٢ ظ د.
(٢) لوحة ١٣٨ ظ ز.
(٣) ط، ز لا ــ زائدة.
(٤) ط، ز بعد.
(٥) لوحة ٩٣ ظ ط.

أجابهم: من سلم منكم أن للعبد فعلا وهو عبد الله بن سعيد القطان وأبو العباس القلانسي فقال: بأن الفعل اسم عام لكل ما هو مقدور مفعول، وقد ثبت أن فعلنا مقدور الله تعالى ومخلوقه فكان خلقه وفعله، والكلام اسم لفعل خاص وهو المعنى المنافي للسكوت والخرس والآفة، وهو ينافي سكوت المحل الذي قام به آفته ويستحيل قيامه بمحلين لنفي السكوت والآفة(١) عن محلين فلم يكن كلاما لمحلين. فأما الفعل فهو اسم لما يقع بالقدرة وهو مقدور الله تعالى ومقدور العبد، فكان فعلا لهما، حتى إن الكلام لما كان يقع بقدرة الله خلقا وقدرة العبد كسبا كان أيضا فعلا(٢) لفاعلين أما لم يكن كلاهما لمتكلمين لما مر، فكذا الضرب عندنا لا يكون مضروبا (لأنه اسم لنوع فعل وهو الإيلام والمضروب اسم للمتألم والضرب لا يقبل الألم فلم يكن مشروبا)(٣) فأما الضرب فإنه يقبل التخليق فكان مخلوقا مفعولا، فكان من حيث إنه فعل للعبد مفعولا لله تعالى، فأما من حيث إنه ضرب لم يكن مضروبا لما مر والله الموفق.

ثم نحن إنما ندعي إحالة كون الفعل مفعولا لمن هو فعله، (وإحالة كون المفعول فعلا لمن هو مفعوله)(٤) وننكر(٥) اتحاد الفعل والمفعول وفيها ألزمت الأمر بخلافه، فإن فعل العبد عندنا كان مفعولا(٦) لله تعالى لا للعبد، وكان هو فعلا للعبد لا لله تعالى، فمن كان هو فعلا له لم يكن مفعولا، ومن كان مفعولا له لم يكن فعلا له ونحن لا ننكر هذا (وإنما ننكر اتحاد الفعل والمفعول بجهة واحدة وهو إضافته

---

(١) لوحة ٢٠٣ و د.
(٢) ب و د سقط وأثبتناها من باقي النسخ.
(٣) د ما بين القوسين سقط.
(٤) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه لسلامة السياق.
(٥) لوحة ٧١ و ب التي هي ٧٢ و ب.
(٦) لوحة ١٣٩ ظ ز.

إلى ذات واحد)[١] وبينا ذلك، وأثبتناه بتوفيق الله وعونه.

ثم قال هذا القائل: إن كان الفعل والمفعول على قياس الضرب والمضروب فنقول: إنه لا يتصور وجود ضرب مع عدم المضروب، فوجب أن لا يتصور وجود خلق ولا مخلوق. **فنقول له في الجواب**: بم تنفصل عمن يقول لك: إن لم يكن (الخلق والمخلوق على قياس)[٢] الضرب والمضروب فينبغي أن يجوز خلق مع عدم المخلوق؟ وإن كان لا يجوز الضرب مع عدم المضروب، والحاصل[٣] أنا ندعي وجوب المغايرة بين ما هو فعل الذات وبين ما هو مفعوله، ونستدل بالشاهد وأنتم تقولون: باستحالة فعل بلا مفعول وتستدلون بالشاهد ويدعي كل واحد بطلان قول صاحبه، لادعائه في الغائب ما هو خلاف الشاهد، ثم لا شك أن التسوية بين الشاهد والغائب واجبة عند وجوب التسوية، فإن التفرقة بينهما[٤] واجبة عند وجوب[٥] التفرقة. فإنا جميعا سوينا بين العالم الشاهد والعالم الغائب في ثبوت العلم وكذا في سائر الصفات، وفرقنا بين المريد لما هو سفه وقبيح كشتم نفسه وغير ذلك في الشاهد والغائب لوجوب التفرقة، ثم ها هنا نحن سوينا في الفعل والمفعول بين الشاهد والغائب، وقلنا بوجوب مغايرتهما في الشاهد والغائب جميعا لقيام دليل التسوية، وهو ما مر أن الفعل مؤثر والمفعول متأثر، فيجب تغايرهما استدلالا بالقدرة والمقدور، وهذا المعنى في الغائب موجود، ولهذا سوى بين الشاهد والغائب في حق وجوب المغايرة[٦] بين القدرة والمقدور، وأنتم تثبتون التفرقة ها هنا بين الشاهد والغائب فتقولون: إن الفعل وإن كان غير المفعول في الشاهد ففي الغائب

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه مكانه لسلامة السياق وسقط من د.
(٣) لوحة ٢٠٣ ظ د.
(٤) ز سقط.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ٩٤ و ط.

ينبغي أن يكون الفعل هو المفعول وإن قام دليل التسوية، وفرقنا نحن في هذا بين الشاهد والغائب، وقلنا بجواز الخلق، ولا مخلوق وامتناع الضرب ولا مضروب[١] لأن الدليل يوجب التفرقة، وذلك لأن الفعل صرف الممكن من الإمكان إلى الوجوب، فإن من الممكن أن[٢] يكون زيد في الدار، ومن الممكن أن لا يكون، فإذا كان خارج الدار كان كونه في الدار ممكنا إذ الممكن هو أن لا يكون ثابتا في الحال، وإذا فرض وجوده لم يلزم منه محال، فإذا دخل فقد صار الكون الذي كان في حد الإمكان أي التصور والجواز إلى الوجوب أي التحقق والوجود، وكذا فهذا في كل ما هو فعل، ثم من شرطه حصول انصراف الممكن من الإمكان إلى الوجوب في الجملة ليكون هو صرفا لا مقارنته إياه، إلا أن الفعل في الشاهد عرض فلو لم يحصل انصراف الممكن به عن الإمكان إلى الوجوب لما تصور حصوله بعده، لأن الفعل كما وجد ينعدم في الثاني، والمعدوم لا يتصور منه التأثير في المتأثر، فكان الضرب الحاصل من زيد الواقع على عمرو فعلا له، لأنه يصرف الألم الممكن في عمرو من الإمكان إلى الوجوب، وكان ضربا لكونه صرفا للممكن مخصوص وهو الألم، فلو وجد الضرب من زيد وعمرو منعدم لا يتصور بقاء الضرب إلى وقت وجود عمرو ليحصل به الألم في عمرو، لاستحالة بقائه لكونه عرضا فينعدم للحال ثم يوجد عمرو ولا ضرب فلا يحصل فيه الألم، فلم يتصور وجود الضرب ولا مضروب فأما الفعل في الغائب فواجب الدوام لكونه أزليا كسائر الصفات، فيبقى إلى وقت وجود المفعول فيحصل به صرف هذا الممكن من الإمكان إلى الوجوب فكان فعلا من الأصل، ونظير هذا في الحكميات القتل فإنه لما كان فعلا تتزهق بسببه الروح عن بدون الحيوان، فإذا وجد الرمي من إنسان ثم[٣] من السهم فأصاب المرمى إليه وجرحه ثم ترادفت الآلام ثم انزهقت روحه بسبب ذلك،

---

(١) لوحة ١٣٩ ظ ز.
(٢) لوحة ٢٠٤ و د.
(٣) لوحة ٢٠٤ ظ د.

يظهر عند انزهاق روحه أن ذلك الرمي من حين وجد كان قتلا وإن لم يوجد للحال أثره في المحل[١] وجد القتل ولا مقتول، ولهذا يظهر تعلق أحكام القتل بذلك حتى إن القتل لو كان خطأ فكفر كفارة القتل جاز، وإن كان المرمى إليه بعد حيا فكذا هذا، وفي فعل الشاهد لا يتصور حصول أثره[٢] الحقيقي بعد انعدامه، ففرقنا بين الشاهد والغائب لقيام دليل التفرقة.

وبهذا فرقنا نحن والأشعرية في وجود الأمر ولا مأمور بين الشاهد والغائب وجوزنا ذلك في الغائب وقلنا بإحالته في الشاهد فعين هذا الفرق، فتذكرت الأشعرية هذا الفرق هناك ونسيت ها هنا.

وجاء من هذا كله أن سوينا في الفعل والمفعول في إيجاب القول بتغايرهما بين الشاهد والغائب لقيام دليل التسوية، وفرقنا فيهما في حق جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بين الشاهد والغائب لقيام دليل التفرقة.

والأشعرية قلبت هذه القصة فسوت في ذلك بين الشاهد والغائب عند قيام دليل (التفرقة وفرقت بينهما عند قيام دليل التسوية)[٣] وهذا قلب للمعقول وخروج عن قضية الدليل، والله الموفق.

فإذا سلِّمت هذه الطريقة[٤] وضح الاستدلال بالضرب والمضروب والقتل والمقتول وسائر الأفعال، واندفعت الأسئلة بحمد الله ومنه.

والذي يحقق مذهبنا ويوجب بطلان مذهب[٥] الخصوم: أن العالم كان معدوما وكذا كان جزء من أجزائه على التعين، وكان يجوز عليه الوجود فكان العدم متحققا

---

(١) لوحة ٧١ ظ ب وتوجد ظ ب ٧٠.
(٢) لوحة ١٤٠ و ز.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٩٤ ظ ط.
(٥) لوحة ٢٠٥ و د.

والوجود ممكنا فلو جاز اختصاصه بالوجود الممكن عن العدم المتحقق من غير تخصيص مخصص[١] له بذلك وراء ذاته بل بما هو عين ذاته، لجاز اختصاص ما كان افتراقه متحققا بالامتزاج الممكن من غير معنى وراء ذاته بل هو عين ذاته. وكذا في كل مجتمع افترق أو مفترق اجتمع، وكل متحرك سكن وكل ساكن متحرك وكذا في جميع الأعراض، فيؤدي إلى القول بصحة مذاهب الثنوية ونفاة الأعراض من الدهرية وغيرهم.

ولا يقال إنه اختص بالوجود بعد العدم بمعنى هو غيره وهو قدرة الباري، لأن القدرة تقتضي كون ما يدخل تحتها مقدورا أما لا يقتضي كونه موجودا، ولو اقتضى كونه موجودا لكان إيجادا إذ الإيجاد وما يوجب الوجود كالإجلاس وما يوجب الجلوس وليس المقدور بموجود لا محالة، ولهذا يوصف المعدوم بأنه مقدور فدل أن هذا باطل، ولأن الموجود لو حصل بالقدرة لم يكن بنا حاجة إلى القول بالخلق والإيجاد، فكان الله تعالى قادرا على العالم لا خالقا له[٢] ولا موجدا، ويظهر بطلان هذا القول ظهور بطلان هذا السؤال، والله الموفق.

ثم جهالة من يعلق الوجود بالقدرة دون الإيجاد أفحش من جهالة الكرامية[٣] حيث يثبتون اسم الخالق بالقدرة دون صفة الخلق لأن ذلك من باب العبارات[٤]، وقد يوجد مثل ذلك في الشاهد وإن كان مجازا فجهالتهم أنهم ظنوا المجاز حقيقة، وهؤلاء علقوا[٥] بحقيقة القدرة ما لا يصلح حكما لها، فصاروا كمن علق الوجود بالعلم أو السمع أو البصر، وذلك محال فكذا هذا، وجعلوا الإيجاد والتكوين عبارتين فارغتين عن المعنى. فإذا هاتان جهالتان في الحقائق، وتلك جهالة واحدة في محال العبارات.

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحه ١٤٠ ظ ز.
(٣) سبق التعريف ص ٩.
(٤) لوحة ٢٠٥ ظ د.
(٥) ز عقلوا.

وإذا ثبت بما بينا من الدلائل المغيرة بين التكوين والمكون، فيجب علينا أن نصرف العناية إلى حل ما أوردوا من الشبهات فنقول:

[شبه للخصوم]:

قولهم: إن الفعل يتعدى إلى المفعول، وإذا ثبت أنه لا (بد أن)[1] يتعدى إلى مفعول فلو وجد الفعل في الأزل لكان لا يخلو إما أن كان ما يتعدى إليه موجودا في الأزل أو كان معدما، فإن كان موجودا فهو القول بقدم العالم، وإن كان معدوما ينبغي أن يكون المعدوم مفعولا.

[الرد عليها]:

الجواب عنه أن نقول: عين هذا الكلام اعتراف منه أن الفعل غير المفعول لأنه زعم أن الفعل يتعدى إلى المفعول، والشيء يتعدى إلى غيره لا نفسه، فإن تعدي الشيء إلى نفسه محال، فإذا هذا الكلام حجة عليه. **ثم نقول:**

الفعل يتعدى إلى المفعول في الجملة، فأما أن يتعدى إليه في الأحوال أجمع فهذا ليس بشرطه، ألا ترى أن الأمر متعد يقال: أمرته فأتمر ثم كان أمر الله تعالى للعالم بالوجود، وهو خطاب (كن موجودا في الأزل)[2] وكان[3] أمره الذي هو أمر إيجاب موجودا في الأزل (ولا[4] مأمور ولا وجوب، فكذا هذا لأنه ما كلن أمرا بالوجود ليوجد[5] في القدم بل ليوجد كل موجود في وقت وجوده[6] وما كان أمرا ليجب على المعدوم في القدم بل ليجب على المكلفين وقت وجودهم وبلوغهم مبلغ

---

(١) ز سقط.
(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٣) لوحة ٧٢ و ب وتوجد في ٧١ و ب.
(٤) لوحة ٢٠٦ و د.
(٥) لوحة ١٤١ و ز.
(٦) لوحة ٩٥ و ط.

توجه الخطاب، وكذا التكوين في الأزل)[١] ما كان ليكون المكون في الأزل بل ليكون (وقت وجوده وكذا ما كانت إرادته ليكون مراده في الأزل بل ليكون)[٢] كل مراد له وقت وجوده. ثم يقال لهم: الله تعالى هل كان قادرا على العالم حال عدمه؟ فلابد من (نعم)[٣] فيكون معدوما مقدور الوجود، قلنا: وبعد وجوده هل هو قادر على عدمه؟ فلابد من (نعم)[٤] قلنا: وهو يقدر على ذلك بقدرة حادثة أم بقدرة أزلية؟ فلابد من القول بقدرة أزلية، قلنا: تلك القدرة كانت في الأزل قدرة على عدم العالم؟ فإن قالوا نعم. فقد جعلوا قدرة على عدم المعدوم وهو محال وإن قالوا: هو قدرة على عدم الموجود. قلنا: وهل كان العالم في الأزل موجودا؟ فإن قالوا: نعم فقد وقعوا فيما نسبوا خصومهم إليه، وإن قالوا: لا. قلنا: وكيف يكون في الأزل قدرة على عدم الموجود ولا موجود؟ فلابد من أن يقولوا كانت القدرة في الأزل قدرة على عدم الموجود وقت وجوده، فكذا هذا لنا في الفعل.

[شبه ثانية للخصوم]:

وما قال إن عند هؤلاء القوم أن المخلوق واقع بالخلق، فيلزمهم أن يكون الخلق بمعنى القدرة، فيلزم أن يكون له[٥] قدرتان، ولأن قدرة الباري إذا كانت شاملة لجميع المقدورات استغنى عن الخلق والإيجاد، ولا يجوز إثبات صفة لله تعالى لا فائدة فيها.

[الرد عليها]:

يقال في جوابه: إنك رجل تهذي أبدا بما يعود ضرره عليك[٦] دون خصمك،

---

(١) ز ما بين القوسين مكرر.
(٢) ب ما بين القوسين بالهامش وأثبتناه مكانه.
(٣) جميع النسخ (بلى) وقد أثبتنا (نعم) لعدم الالتباس، وإن كان يصح الإجابة ببلى في حالة الإثبات وإن لم يسبق الاستفهام نفيا.
(٤) جميع النسخ بلى وإلا حسن ما أثبتنا.
(٥) لوحة ٢٠٦ ظ د.
(٦) ط، ز ــ دون غيرك ــ زائدة.

ولا تدري بذلك لجهلك بالحقائق، أما قولك: إن المخلوق لو كان واقعا بالخلق فيكون الخلق قدرة. قلنا: والوقوع متى يكون بالقدرة، الوقوع يكون بالإيقاع والوجود بالإيجاد، والقدرة ليكون الفاعل في فعله مختارا غير مضطر، والإرادة ليخرج المفعول على التوالي والنظام، والعلم ليخرج على الإحكام. ثم إن هذا الكلام هو سخنة عينك، والمخيب لك في جميع سعيك، فإن وقوع العالم لو كان بالقدرة، والقدرة أزلية، ينبغي على زعمك أن يكون العالم أزليا، ليكون ما[١] يتعلق وقوعه به أزليا فتقع في جميع ما عبت به خصمك. وكلامك الثاني: أن قدرة الباري جل وعلا إذا كانت شاملة لجميع المقدورات استغنى عن الخلق والإيجاد، ولا يجوز إثبات صفة لا فائدة فيها وباطل أيضا، لأن المعدوم لا يوجد بالقدرة على الإيجاد بدون الإيجاد، فإن العلام في حال عدمه كان مقدور الإيجاد ولا وجود لما أن الإيجاد لم يكن ليوجد للحال بل ليوجد عندما علم الله تعالى وجوده وأراد وجوده، فلم يقع بها الغنية عن الإيجاد والخلق، ثم هذا عليك، فإن الوقوع لما كان بالقدرة وقعت الغنية عن الخلق والإيجاد، فلماذا تجعله خالقا موجدا، وتجعل العالم مخلوقا موجدا؟ وأي[٢] فائدة في ذلك؟ وأي معنى تحت[٣] لفظة الخلق والإيجاد والمخلوق والموجد؟ وفيه أيضا ما مر من وجوب قدم الموجودات لما كان وجودها متعلقا بالقدرة، وعند قدم ما يتعلق به وجود العالم يوجب قدم العالم.

ثم نقول له: لما كان الوجود متعلقا بالقدرة لا غير، فأي فائدة في خطاب[٤] كن؟ ولأي معنى قال صاحبكم الأشعري بل جميع أصحابكم: إن الله تعالى خلق جميع المخلوقات بخطاب "كن"؟ فأي عذر لك في ذلك، فهو عذري في الخلق والإيجاد، ثم

---

(١) لوحة ١٤١ ظ ز.
(٢) لوحة ٢٠٧ و د.
(٣) ز يجب.
(٤) لوحة ٩٥ ظ ط.

ينبغي على قود كلامك أن يكون خطاب "كن" قدرة فيكون له تعالى قدرتان.

[شبه أخرى والرد عليها]:

وما قال: إن الخلق لو كان غير المخلوق إما أن يكون قائما بمحل أو لا في محل أو بذات الباري، ولو كان قائما بذات الباري، لا يخلو إما أن يكون محدثا أو أزليا. والأقسام كلها باطلة عندنا على ما نبين، إلا ما قال إنه قائم بذات الباري وإنه أزلي، فما قال في إبطاله أن الاختراع إن حصل به فهو في معنى القدرة. هذيان ظاهر، كيف يقال يحصل الاختراع بالخلق القائم بذات الله تعالى والاختراع هو الخلق على ما بينا أن الخلق والاختراع والإيجاد والتكوين نظائر، وهي من الأسامي المترادفة، بل كان ينبغي أن يقول: إن حصل به الوجود فهو في معنى القدرة. وقد بينا أن هذا فاسد، لأن[١] الوجود يكون بالإيجاد لا بالقدرة. وما قال بعد فراغه عن إفساد هذه الأقسام بزعمه أن ببطلان هذه الأقسام ظهر أن الخلق ليس[٢] معنى زائدا على المخلوق.

قلنا: وما انقسم إلى أقسام وظهر[٣] بطلان الأقسام سوى واحد منها، إنما يتعين ذلك أن لو كان في حد الإمكان، فأما إذا كان هو ساوى غيره في الامتناع فلم قلت إنه يتعين؟ وأي فرق بينك وبين غيرك من الخصوم أن لو قال: لما ظهر بطلان الأقسام كلها تعين أن التكوين معنى وراء المكون وهو قائم لا في مكان كما قاله جماعة منكم، أو قال: هو حادث قائم بذات الباري كان قالت الكرامية؟ وذلك كله باطل. فكذا قولك باطل. ودلائل امتناع كون التكوين راجعا إلى المكون قد مرت على الاستقصاء.

---

(١) لوحة ٧٢ ظ ب وبها انتهى الارتباك في ترتيب اللوحات الثلاث ٧٠ ــ ٧١ ــ ٧٢.
(٢) لوحة ١٤٢ و ز.
(٣) لوحة ٢٠٧ ظ د.

بلفظه ثم رددت ذلك كله على ما مر، لئلا يظن عند حكايتي ذلك بغير عبارته أني[١] قصرت في بيان كلامه لتعذر إبطال ذلك، والحمد لله محق الحق ومبطل الباطل.

[شبهة أخرى والرد عليها]:

وأما ما قال غيره من الأشعرية: إن الكفر فعل العبد وهو مفعول فدل ذلك على جواز كون الفعل مفعولا. فالجواب أن هذا غير مسلم بل الكفر فعله لا مفعول وهو مفعول لله تعالى، ومن ادعى من الاتفاق أن ما ليس بمفعول للعبد ليس بفعل له، باطل وخصومه لا يوافقونه في ذلك، وقد أقمنا الدلالة على كون وجوب الفعل غير المفعول.

[التكوين صفة أزلية قديمة]:

وإذا ثبت التكوين غير المكون فبعد ذلك[٢] نصرف العناية إلى إثبات قدم التكوين، وقد خالفنا في ذلك جميع فرق الضلال على ما بينا في أول المسألة، وشبهتهم ما مر أنها مقالة محدثة على ما قررنا. والثاني أن القول بقدم التكوين يوجب القول بقدم المكون **فنقول:**

إذا ثبت أن التكون غير المكون لما ذكرنا من الدلائل فنقول بعد ذلك: إنه لا[٣] يخلو إما أن كان أزليا كما قلنا، وإما أن كان محدثا. ولا وجه لكونه محدثا لأنه ينقسم[٤] إلى أقسام ثلاثة ثم ينقسم كل قسم إلى قسمين وكلها ممتنعة، وفي القول بها ممتنعا إذ لا بد عند القول بحدوثه من إثباته على أحد هذه الأقسام الثلاثة ثم على أحد القسمين، فيكون ذلك إثبات ما قام دليل امتناعه وهو باطل.

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٢٠٨ و د.
(٣) لوحة ١٤٢ ظ ز.
(٤) لوحة ٩٦ و ط.

لا[١] يخلو إما أن كان أزليا كما قلنا، وإما أن كان محدثا. ولا وجه لكونه محدثا لأنه ينقسم[٢] إلى أقسام ثلاثة ثم ينقسم كل قسم إلى قسمين وكلها ممتنعة، وفي القول بها ممتنعا إذ لا بد عند القول بحدوثه من إثباته على أحد هذه الأقسام الثلاثة ثم على أحد القسمين، فيكون ذلك إثبات ما قام دليل امتناعه وهو باطل.

[بيان الأقسام الثلاثة]:

وبيان تلك الأقسام الأولية: أنه إما أن حدث في محل سوى ذات الله تعالى، أو حدث لا في محل، أو حدث في ذات الله تعالى. وكل قسم ينقسم إلى **قسمين:** إما أن حدث بنفسه أو بإحداث الله تعالى. ولا وجه إلى القول بأن حدث بإحداث الله لأن الكلام في التكوين الثاني كهو في الأول، فيؤدي إلى إحداث التكوين الثاني بتكوين ثالث، والثالث برابع إلى ما لا يتناهى كما هو مذهب معمر[٣]. وهو باطل، إذ القول بتعلق حدوث العالم بما لا يتناهى من الأسباب يمنع من حدوثه ووجوده، وهو موجود بالحس، محدث بالدليل الضروري فكان ذلك دليلا على بطلان هذه المقالة، وهو مثل قول الدهرية لا حادث إلا وقبله حادث، وقد بينا فساد ذلك، ولي القول بصحة هذا قول بقدم العالم[٤]، والقول بقدمه يوجب بطلان التكوين، فإذا هذا قول يوجب صحته بطلانه.

ولا وجه إلى القول بحدوثه لا بإحداث أحد، لأنه لو جاز هذا في التكوين لجاز في كل العالم وقد مر إبطال ذلك في مسألة إثبات الصانع.

وليس يستقيم قول الكرامية إنه محدث بالقدرة، إذ من مذهبهم أن التكوين

---

(١) لوحة ١٤٢ ظ ز.
(٢) لوحة ٩٦ و ط.
(٣) سبق التعريف به ـ حيث يقول: إذا كان المتحرك متحركا بحركة قامت به فتلك الحركة اختصت بمحله لمعنى سواها وذلك المعنى أيضا يختص بمحله لمعنى سواه، وكذلك القول في اختصاص كل معنى بمحله لمعنى سواه لا إلى نهاية. راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٣٧ ـ ١٢٨.
(٤) لوحة ٢٠٨. ظ د.

محدث في ذات الباري تعالى بقدرته لا بإحداث وتكوين، ثم يحدث جميع العالم بتكوين الله تعالى القائم بذاته. لأن هذا فاسد **من وجوه: أحدها** أنه لو كان بالقدرة لكانت القدرة تكوينا، لأن التكوين ليس إلا ما يتكون به المكون وكذا الإيجاد ليس إلا ما يوجد به الحادث، فإذا كان هذا في الحقيقة قولا بقدم الإيجاد، لأن[١] القدرة عندهم أزلية، ولأن حدوث الفعل لو جاز بمجرد القدرة من غير الإيجاد والتكوين لجاز ذلك في جميع العالم فيكون العالم حادثا غير محدث موجودا بالقدرة، فيبطل[٢] القول بوجود التكوين، فيبطل القول بحدوثه بالقدرة، فيكون[٣] هذا أيضا قولا يوجب صحة بطلانه، وما هذا سبيله من الأقاويل فهو باطل. ولأن عندهم حدوث التكوين بالقدرة وحدوث جميع العالم بالتكوين، فيسمون التكوين حادثا لا محدثا، لأنه ما حدث بالإحداث ليكون محدثا (ويسمون العالم محدثا)[٤] لأن حدوثه كان بالإحداث، ويقولون المحدث ما وقع عليه الإحداث، فأما[٥] حادث لم يقع عليه الإحداث فهو ليس بمحدث. وكذا يسمون كلام الله تعالى حادثا (لا محدثا)[٦] مخلوقا، فكان التكوين هو مقدور الله تعالى لا غير وهو حادث في ذاته، والعالم ليس بمقدور الله فلم تكن لله تعالى قدرة إلا على ما في ذاته (فأما على وراء ذلك فلا قدرة له عليه. وهذا فاسد من وجوده لما فيه من إزالة قدرة الله تعالى عن العالم واقتصار قدرته على ما في ذاته)[٧] والقول به مما يوجب مسارعة العقلاء أجمع إلى إكفارهم، ولأن القول به إنكار لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٨] وعندهم لا يقدر على شيء إلا على ما حدث في ذاته، ولأن من أجزاء العالم ما هو مقدور غير الله تعالى وهو أفعال الحيوانات أجمع فلو لم تكن مقدورة له مع جواز كونها مقدورة لغيره للزمه العجز،

---

(١) لوحة ٧٣ و ب.
(٢) لوحة ١٤٣ و ز.
(٣) ط، ز ــ فكان.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٢٠٩ و د.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) ط، ز ما بين القسين سقط.
(٨) سورة الروم ــ ٣٠ ــ الآية ٥٠.

إذ زوال القدرة عما هو في نفسه مقدور لن يكون إلا عن عجز، وقد بينا ذلك فيما تقدم، وصار كل ما دب ودرج مما له فعل اختياري قادرا على ما قصرت عنه قدرة الله تعالى. وبطلان هذا لا يخفى. فإذا بطل هذان القسمان، وكل قسم[١] من الأقسام الثلاثة ينقسم إلى أحد هذين القسمين[٢] بطلت الأقسام كلها.

[حدوث التكوين لا في محل باطل لوجهين]:

ثم نقول: كل قسم من ذلك باطل في نفسه أيضا. أما حدوثه لا في محل ففاسد من وجهين: أحدهما أن التكوين الحادث عرض ووجود العرض قائما بنفسه محال كما في سائر الأعراض، كالسواد والبياض والحركة والسكون وغير ذلك من الأعراض ــ ولن[٣] يستقيم قول صاحب هذه المقالة وهو ابن الراوندي[٤] أن التكوين ليس بعرض لأن العرض ما يعرض الجوهر فيوجد فيه، وهذا لا يعرض الجوهر بل يوجد لا في محل، والعرض هو الذي يستحيل قيامه بنفسه لا ما ليس بعرض. لأنا نقول له: جواز قيام السواد والبياض والحركة والسكون وغير[٥] ذلك لا في محل، ولا تسميها أعراضا لأنها لم تعرض الجوهر؟ فإن جوز ذلك خرج عن المعقول والتحق بأهل[٦] العناد، وإن لم يجوز بطل سعيه.

ثم نقول: إن استحالة قيام هذه الأعراض بأنفسها ما كانت لأنها أعراض تعرض الجوهر، بل اعتراضها الجوهر ووجودها فيه لا غير، كان لاستحالة قيامها بذواتها فكانت مفتقرة إلى محل في أنفسها لما أنها صفات تتجلى بها محالها، وتمتاز بقيامها بها عما لا قيام لها بها، فلا يتصور وجودها لا على هذا السبيل.

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٩٦ ظ ط.
(٣) د وليس ــ لوحة ٢٠٩ ظ د.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) لوحة ١٤٣ ظ ز.
(٦) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ.

والوجه الثاني أن التكوين لو كان قائما لا في محل لم يكن لله تعالى به اختصاص فلم يكن هو به مكونا كما لا يكون الذات في المشاهد أسود بسواد لم يقم به، فلم يكن الله تعالى خالق العالم فلم يكن العالم دالا عليه، والقول بهذا تعطيله ونفيه، ولو جاز أن يوصف الله تعالى به وإن لم يقم التكوين به، لجاز أن يوصف به غير الله تعالى وإن لم يكن للتكوين اختصاص به، فيكون لو حدث اليوم جسم لكان كل واحد من الناس مكونا له خالقا موجدا محدثا، ولا يكون الله تعالى بكونه خالقا له أولى من كل من الناس، وفساد هذا لا يخفى، ولو[١] وجد سواد لا في محل (لكان كل الأجسام أسود به. والقول بهذا كله خروج عن قضايا العقول فبطل هذا القسم.

وأما[٢] حدوثه في محل آخر)[٣] سوى ذات القديم فمحال فاسد أيضا **لوجوه: أحدها** بما مر من أن التكوين حدث بتكوين أم لا بتكوين إلى آخر ما بينا. **والثاني** أن التكوين لو كان قائما بمحل لكان المكون للعالم من قام به التكوين لا الله تعالى كما في جميع الصفات التي مر ذكرها أن الموصوف محالها لا غيرها، وقد قررنا ذلك غير مرة. **والثالث** أن ذلك المحل الذي قام به التكوين إما أن يكون قديما، وإما أن يكون محدثا، فإن كان قديما إما أن كان موصوفا بصفات الكمال وإما أن لم يكن موصوفا بها، فإن لم يكن موصوفا بها فلا يكون قديما، إذ التعري عن صفات الكمال يوجب الاتصاف بأضدادها وهي كلها نقائص وذلك من أمارات الحدوث، ولو كان موصوفا بصفات الكمال والتكوين قائم به، فهو الخالق للعالم المكون له لا ذلك الغير. وجاء من هذا ما ذهبنا إليه وأبيتم[٤] أنتم من إثبات صانع قديم للعالم كان التكوين صفة له قائمة به وبطل جميع سعيكم. فبعد ذلك القول بإثبات قديم آخر لا

---

(١) لوحة ٢١ و د.
(٢) لوحة ٧٣ ظ ب.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ١٤٤ و ز.

تكون له باطل، إذ القول بالقديمين القائمين بالذات محال على ما مر. وكذلك جعل من له[١] صفات الكمال وهو موصوف بالتكوين غير صانع للعالم، وجعل من لا تكون له صانعا له قلب المعقول فيكون باطلا.

وإن كان ذلك المحل[٢] حادثا إما أن حدث بتكوين[٣] وإما أن حدث لا[٤] بتكوين. فإن حدث لا بتكوين، فإما أن حدث لا بمعنى من قبل الباري، وإما أن حدث بالقدرة، ولا وجه إلى القول بحدوثه (لا بمعنى من قبل الباري لأنه لو جاز ذلك فيه لجاز في جميع العالم وفيه تعطيل الصانع)[٥]، ولا وجه للقول بحدوثه بالقدرة لا بتكوين لما مر أنه لو جاز هذا فيه لجاز في جميع العالم فبطل التكوين أصلا، فيكون العالم مقدور الله تعالى لا مخلوقه، ويكون الله قادرا على العالم لا خالقا له، والقول به كفر لما أن القدرة لا تقتضي الوجود بدون الفعل، فيكون فيه أيضا تعطيل الصانع. ولأن وجوده لو كان بالقدرة لكانت القدرة إيجادا وهي أزلية فكان الإيجاد أزليا. ولو حدث بتكوين إما أن حدث بتكوين سابق عليه كما هو المحكي عن بشر بن المعتمر، وإما أن حدث بتكوين مقارن له كما هو المحكي عن أبي الهذيل، فإن حدث بتكوين سابق عليه فإذا لا قيام للتكوين به قبل وجوده إذ قيام تكوين موجود بمكون لم يوجد بعد محال، وقد أبطلنا قيام التكوين بنفسه، ولأنه لما جاز وجود التكوين ولا مكون بعد زمانا واحدا جاز أزمنة كثيرة إذ لا فرق بين التقدم بزمان والتقدم بأزمنة في أن وجوده ولا مكون جائز. وإذا كان كذلك بطل ادعاؤهم ـــ أن وجود التكوين يقتضي وجود المكون لا محالة ولا يجوز سبقه عليه ـــ ونبين هذا بأتم من ذلك في مسألة الاستطاعة – إن شاء الله تعالى.

---

(١) ز سقط.
(٢) ط المحال.
(٣) لوحة ٩٧ و ط.
(٤) لوحة ٢١ ظ د.
(٥) د ما بين القوسين سقط.

ولو[١] كان التكوين مقارنا له فلم يكن على أصلهم إضافة وجود المكون إلى التكوين أولى من إضافة وجود التكوين إلى المكون كما يشنعون علينا في مسألة الاستطاعة مع[٢] الفعل، فإما أن يترك أبو الهذيل ذلك التشنيع وينقاد للحق، وإما أن يترك هذا القول. وإلا فهو مناقض. ونقول له أيضا، لما كان التكوين قائما بالمكون، فالمكون إذا هو المكون لنفسه لما مر أن الموصوف بالصفة من قام به لا من لم يقم به، فيكون العالم على هذا خالقا لنفسه **وفيه أمران: أحدهما** تعطيل الصانع وهو كفر، **والثاني** إيجاد الشيء نفسه وهو محال على ما مر في باب إثبات الصانع.

[حدوث التكوين في ذات الباري محال]:

وأما حدوث التكوين في ذات الباري كما يذهب إليه الكرامية فمحال. ولابد من بيان مذهبهم في هذا ليظهر عند الوقوف على فحض جهالتهم، بطلان مقالتهم قبل الاشتغال بإبطال مذهبهم وإدحاض شبهتهم.

[كلام للكرامية]:

فنقول: إن مذهبهم إن كان ما يريد الله إحداثه في العالم يحدث في ذاته إحداثه وتكوينه ويحدث إرادة حدوثه فيريد بإرادات حادثة ويتكلم بكلام حادث في ذاته من جنس الحروف فيحدث بقوله "كن" كان، وقول "وترزُقْ": ترزُقٌ حادثٌ. ويزعمون[٣] أن الحوادث التي تحدث في ذات الله تعالى أضعاف المحدثات من الأجسام والأعراض إذ لا حدوث لشيء من أجزاء العالم إلا بقوله: "كن" وإرادته لحدوثه، وهما حادثان في ذاته، ولا ينعدم شيء من[٤] أجواء العالم إلا بقوله "افْنَ" أو كن معدوما، وإرادته لعدمه وهما حادثان في ذاته، فكانت الحوادث في ذاته[٥] أضعاف

---

(١) لوحة ٢١١ و د.
(٢) لوحة ١٤٤ ظ ز.
(٣) لوحة ٧٤ و ب.
(٤) لوحة ٢١١ ظ د.
(٥) ز فقامت الحوادث في ذاته ــ زائدة.

محدثات العالم. وكذا قالوا: بحدوث مماسة في ذاته عند مماسته لما يماس من الأجسام، وكذا عند رؤيته شيئا أو سماعه صوتا يحدث فيه تسمع وتبصر[١] بعدد المبصرات والمرئيات ويسمونه سميعا في الأزل لا بسمع قائم بذاته بل بسمعيته يعنون به قدرته على السمع، وكذا يسمونه بصيرا ببصريته، ثم تبصره وتسمعه محدثان، وكذا كان في الأزل متكلما قائلا لا بقوله وكلامه بل بقائليته ومتكلميته، وهما قدرته على القول والكلام، فأما الكلام فهو يحدث عند تكلمه. وكذا كان في الأزل خالقا بخالقيته ورازقا برازقيته، وهما القدرة على الرزق وعلى الخلق، فأما الخلق والرزق[٢] فهما يحدثان في ذاته.

هذا هو مذهب جمهورهم وهؤلاء يقولون: إنه عالم بعلمه وقادر بقدرته وحي بحياته، ولا يقولون هو عالم بعالميته وقادر بقادريته وحي بحييته لما أن العالمية والقادرية والحيية قدرة على العلم والقدرة والحياة، وهذا الصفات لا تدخل تحت القدرة، فلا يتصور عالميته ولا قادريته ولا حييته.

ومنهم من قال: الخالقية معنى مخصوص به يكون الخالق خالقا وهي غير القدرة، ويقولون: إنه عالم بعالمية وقادر بقادرية وحي بحيية، وهذه المعاني غير القدرة والعلم والحياة. فيجعلونه عالما قادرا حيا بما[٣] ليس بعلم ولا قدرة ولا حياة، ولا يجعلونه عالما قادرا حيا بالعلم والقدرة والحياة[٤]. وهذا غاية الغباوة والضلالة. ثم بينهم اختلاف في جواز عدم ما حدث في ذاته من المعاني منهم من جوز ذلك، وهذا هو القول بالتغير، ومنهم من لم يجوز ذلك وهو القول باستحالة العدم على الحوادث، وكلا القولين باطل.

---

(١) لوحة ٩٧ ظ ط.
(٢) لوحة ١٤٥ و ز.
(٣) لوحة ٢١٢ و د.
(٤) راجع كلام الكرامية في التبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٦ ــ ٦٨ طبعة ١٩٤٠.

وللمتكلمين كلام كثير في إبطال كونه خالقا بالخالقية ومريدا (بالمريدية وغير ذلك)[١] أعرضنا مخافة التطويل واشتغلنا بإبطال كون التكوين حادثا في ذاته وكونه محلا للحوادث فنقول:

[الرد على كلام الكرامية]:

إنا قد بينا قبل هذا أن ما كان متعريا[٢] عن الحوادث يستحيل اعتراء الحوادث عليه، لأنه كان متعريا لذاته فيستحيل بطلان التعري والذات باق ويستحيل حدوث الحوادث مع وجود التعري، لما في الاتصاف بالتعري عن الحوادث وبقيام الحوادث به من المضادة، فلو كان متعريا لمعنى إن لم ينعدم ذلك المعنى ففيه اجتماع الوصفين أيضا، وإن انعدم علم أنه لم يكن قديما لاستحالة القدم عليه، وإذا لم يكن قديما والذات لا تخلو عنه وعن هذه الحوادث، فلم يخل عن جنس الحوادث وهذا هو أمارة الحدث. وبهذا عرفنا حدوث العالم وبطلان قول أصحاب الهيولى[٣] ولو جاز هذا في الصانع مع قدمه لجاز في الهيولى وفي جميع أجسام العالم والقول بقدم العالم باطل، فما كان يوجبها ويساويه في[٤] دليل البطلان كان باطلا.

يحققه: أن[٥] المعنى الحادث في ذاته إما أن يكون جائز العدم أو يكون ممتنع العدم، فإن كان جائز العدم أدى ذلك إلى القول بتعاقب الحوادث عليه وهو من أمارات الحدث، وإن كان ممتنع العدم فهو أزلي، لأنه إذا كان ممتنع العدم كان واجب الوجود، وما كان واجب الوجود فهو أزلي على ما مر قبل هذا، وفيه صحة

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) ز متغيرا.
(٣) هم قوم يقولون بقدم أصل العالم ويقرون بحدوث الأعراض.
راجع: التبصير في الدين للأسفراييني ص ٨٩.
(٤) لوحة ١٤٥ ظ ز.
(٥) لوحة ٢١٢ ظ د.

قولنا ومناقضة قوله حيث جعل واجب الوجود حادثا، ولأن استحالة قبوله الحادث[1] في الأزل إما أن كان لذاته وذاته موجود، وإما أن كان لمعنى والعدم على ذلك المعنى ممتنع فاستحال الآن أيضا قبوله للحوادث.

وظهر بهذا بطلان حدوث التكوين (في ذاته تعالى، وجاء من[2] هذا أن الأقسام التي ينقسم إليها التكوين لو كان حادثا كلها ممتنعة فامتنع القول)[3] بحدوثه لما مر من أن إثبات حدوثه إثبات أمر ممتنع، وإثبات الممتنع محال.

وإذا بطلت هذه الوجوه تعين القول بقدمه.

[شبه أخرى للقائلين بحدوث التكوين]:

فإن قيل: إنما تتعين بعض الوجوه عند ثبوت امتناع ما وراءه، أن لو ثبت أن هذا الوجه ممكن فأما عند ثبوت امتناعه، فلا يتعين لمساواة سائر الوجوه الممتنعة إياه. فلم قلتم: إن القول بقدم التكوين ممكن وليس بممتنع، بل هو ممتنع لما مر أنه قول مستحدث لا قائل به من السلف، ولأن الخلق لو كان صفة له أزلية لصح أن يقال: خلق في الأزل، كما يصح أن يقال: علم وقدر، ولأنه لو كان في الأزل موجودا لكان العالم مكونا مخلوقا لأن سبيل الخلق أن يتعلق بالمخلوق، وسبيل[4] التكوين أن يتعلق بالمكون، كما أن العلم لما كان يتعلق بالمعلوم وكذا القدرة بالمقدور وهما كانا أزليين صح المعلوم والمقدور في الأزل، ولو كان العالم مكونا مخلوقا في الأزل لثبت القول بقدم العالم، لأن المكون المخلوق لن يكون إلا الموجود، فأما المعدوم فلا يكون مكونا ولا مخلوقا بخلاف المقدور والمعلوم[5] فإن

---

(١) لوحة ٩٨ و ط.
(٢) لوحة ٧٤ ظ ب.
(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ٢١٣ و د.
(٥) ط. ز والمعدوم.

المعدوم يوصف بذلك، فعلى هذا كان القول بقدم التكوين قولا بقدم العالم الذي ثبت حدوثه بالدلائل الضرورية، ولأن القول بوجود التكوين ولا مكون إثبات العجز، وهو محال على الله تعالى.

[الرد على قولهم]:

فيجاب عن هذا الكلام بأن يقال: نعم الأمر[١] كما زعمتم أن تعيين وجه من الوجوه لا يمكن عند امتناع غيره[٢] من الوجوه إلا بعد إثبات إمكانه، وأنصفتم حيث طالبتمونا بإثبات الأماكن، ونحن لا نرضى بذلك بل نزيد عليه ونقول: إن القول بقدمه واجب، وذلك لأن الله تعالى تمدح بقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾[٣] كما تمدح بقوله: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ﴾[٤]. ثم زوال ما به التمدح يوجب نقصا، إذ لا شك أن الذات عند استحقاق المدح تكون أكمل منه عند انعدام[٥] استحقاقه والنقص من أمارات الحدث، ولهذا لا يجوز عليه شيء من صفات النقص (إذ النقص)[٦] من حيث الذات (كما هو دليل الحدوث، فكذا النقص من حيث الصفات (إذ ذات ما كما لا تقتضي نقصه من حيث الذات)[٧] لا يقتضي نقصه من حيث الصفات، وكما أن نقصه من حيث الذات يثبت بإثبات غيره فيه ليدل على كونه تحت قدرة الغير ويستدل بنقصه على كمال من هو قادر عليه، فكذا في النقص الثابت)[٨] من حيث الصفات، فمن لم[٩]

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ١٤٦ و ز.
(٣) سورة الحشر ــ ٥٩ ــ الآية ٢٤.
(٤) سورة الحشر ــ ٥٩ ــ الآية ٢٣.
(٥) ب بالهامش وأثبتناها مكانها لسلامة السياق.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٨) د ما بين القوسين سقط.
(٩) لوحة ٢١٣ ظ د.

يجعله خالقا بارئا مصورا في الأزل، فقد زعم أن الله تعالى في الأزل كان أنقص منه الآن، والنقص من أمارات الحدث، فإذا ثبت في القدم دليل حدوث الله تعالى جل ربنا عن ذلك، فكان الله تعالى - على زعم هذا القائل - في الأزل محدثا، وكون الأزلي محدثا محال. وكون ذات واحد محدثا قديما ممتنع ـــ ولأنه لو صار خالق يخلق حادث لصار بموجود المخلوقات ممدوحا فحصل له التمدح بغيره لا بنفسه، فكان محتاجا إلى وجود ذلك الغير ليدفع به نقصه، إذ الحاجة ليست إلا نقصا يرتفع بالمطلوب وينجبر به. ولأنه لو كان كذلك لصار بفعله جالبا إلى نفسه نفعا[١] مكتسبا ما يستفيد به مدحا (ورفعة وكمال درجة وجلال قدر، وهذا[٢] كله من أمارات الحاجة)[٣] ودلائل النقص وسمات الحدوث، وكل محدث مخلوق[٤] لا خالق، فإذا كان الخالق عندهم مخلوقا، ولأنه تعالى لو لم يكن خالقا ثم صار خالقا وقد مر أن استحقاقه الوصف إما أن يكون بصفة قائمة بالذات أو بصفة راجعة إلى الذات، وصفة الخلق ليست براجعة إلى ذاته بل هي وراء ذاته بالإجماع، فلو[٥] لم تكن قائمة بالذات لم يكن مستحقا اسم الخالق بها على ما بينا، ثم إذا صار خالقا صار لقيامه به فيصير متغيرا عند صيرورته خالقا إذ الذات بحدوث صفة فيه لم تكن ثابتة يتغير عما كان عليه، والتغير من[٦] أمارات الحدوث، فإذا يصير مخلوقا عند صيرورته خالقا، وصار[٧] من يعبد الخالق عابد المخلوق، وهذا كله محال.

والذي يحققه: أن من يجوز عليه الفعل لا ينتفي عنه الفعل إلا عن عجز،

---

(١) ز نقصا.
(٢) لوحة ٩٨ ظ ط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٧٥ و ب.
(٦) لوحة ١٤٦ ظ ز.
(٧) لوحة ٢١٤ و د.

الدلائل الاستقرائية إذا امتنعت الأقسام (كلها وتعين قسم للإمكان تعين للثبوت، ولو استوت الأقسام)[١] في الإمكان وتعين قسم للوجوب كان هو المتعين للثبوت لرجحانه على غيره من الأقسام، فإذا امتنعت الأقسام كلها فيما نحن فيه وتعين القسم الباقي للوجوب كان هو الثابت ضرورة.

ثم نقول[٢] لهم: لو لم يكن ما ذكرنا من وجوب وجود التكوين قائما بذات الباري في الأزل، كان ثبوت الإمكان كافيا لتعينه للثبوت، ودليل الإمكان دفع ما ذكرتم من الشبه وكلها مندفعة فاسدة. ولابد من أن نشتغل ببيان[٣] بطلانها في أنفسها فنقول:

أما ما زعموا أن هذا القول حادث لا أصل له في السلف ولا قائل به من الأئمة، فقول باطل صدر عن الجهل بمذاهب السلف، وذلك أن أبا جعفر الطحاوي[٤] وهو مما لا تخفى درجته وعلو رتبته في معرفة أقاويل سلف الأمة على العموم ومعرفة أقاويل أصحاب أبي حنيفة[٥] على الخصوص قال[٦] في كتابه المسمى **بالعقائد** الذي افتتحه فقال: صح عندي مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة النعمان ابن ثابت الكوفي وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري[٧] وأبي عبد الله محمد

---

(١) ز ما بين القوسين بالهامش.
(٢) ط سقط.
(٣) ب، د سقط.
(٤) أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي توفى سنة ٣٢١ هـ وهو فقيه حنفي انتهت إليه رياسة أصحاب أبي حنيفة بمصر ـ من مؤلفاته أحكام القرآن، ومعاني الآثار، وشرح الجامع الكبير والصغير.
راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ١ ص ٣٢ والجواهر المضيئة للقرشي جـ١ ص ١٠٢. وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٨ طبعة بغداد، وشذرات الذهب لابن العماد جـ٢ ص ٢٨٨.
(٥) سبق التعريف به.
(٦) لوحة ٢١٤ ظ د.
(٧) من أهل الكوفة توفى سنة ١٨٢ هـ. وهو صاحب أبي حنيفة كان فقيها عالما حافظا وروى عنه محمد بن الحسن الشيباني وأحمد بن حنبل تولى القضاء ببغداد لثلاثة من الخلفاء =

المسمى **بالعقائد** الذي افتتحه فقال: صح عندي مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة النعمان ابن ثابت الكوفي وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري[١] وأبي عبد الله محمد ابن الحسن الشيباني[٢] ثم شرع في بيان أقاويلهم إلى أن قال: وما زال بصفاته قديما قبل خلقه ولم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفته ثم قال: له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق[٣]، وأراد بقوله: قبل خلقه أي قبل مخلوقاته، ألا ترى أنه قال: ولم يزدد بكونهم شيئا ولم يقل بكونه، ولأنه لو أراد به صفة[٤] الخلق لم يقل لم يزدد، وفي هذا أيضا إشارة إلى الدليل في المسألة، وهو ما بينا أنه لا يجوز أن يستفيد بالمخلوقين صفة مدح. وإن قولا كان أبو حنيفة وكبار أصحابه قائلين به مع تبحرهم في أنواع العلوم وتقدم زمانهم، لحقيق أن لا ينسب إلى الحدوث[٥] بعد الأربعمائة من سني الهجرة وجهالة من نسبه إلى ذلك ظاهرة. ثم إن أئمة أصحاب أبي حنيفة السالكين طريقه في الأصول والفروع، الناكبين عن

---

(١) من أهل الكوفة توفى سنة ١٨٢ هـ. وهو صاحب أبي حنيفة كان فقيها عالما حافظا وروى عنه محمد بن الحسن الشيباني وأحمد بن حنبل تولى القضاء ببغداد لثلاثة من الخلفاء المهدي والهادي وهارون الرشيد من كتبه كتاب الخراج وهو أول من سمي بقاضي القضاة في الإسلام.

راجع: تاريخ بغداد للخطيب جزء ١٤ ص ٢٤٢، وفيات الأعيان لابن خلكان جـ٣ ص ٣٣٤، والجواهر المضيئة للقرشي جـ٢ ص ٢٢٠.

(٢) سبق التعريف به.

(٣) ذكر النسفي قول الطحاوي بلفظه. انظره في شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص ٥٦ وقد قال الشارح: أي أن الله تعالى لم يزل متصفا بصفات الكمال، صفات الذات وصفات الفعل ولا يجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفا بها لأن صفاته صفات كمال وفقدها نقص. راجع ص ٦٣، ص ٦٨.

(٤) لوحة ١٤٧ و ز.

(٥) يقول أبو حنيفة – في الفقه الأكبر –: لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته لم يحدث له اسم ولا صفة.. وخالقا بتخليقه، والتخليق صفة في الأزل، وفاعلا بفعله والفعل صفة في الأزل. راجع الفقه الأكبر لأبي حنيفة وشرحه ص ٢١.

الاعتزال في جميع ديار ما وراء النهر[١] وخراسان من مرو وبلخ وغيرهما، كلهم في قديم الزمان كانوا على هذا المذهب، وأئمتنا بسمرقند الجامعون علم الأصول والفروع الذابون عن حريم الدين المناضلون عنه الذين طهر الله تعالى بسبب غزارة علومهم وتبحرهم في علم الكلام، وصلابتهم في الدين، وتشددهم[٢] على أهل البدع والضلال[٣] (الذين صانوا أهل) هذه الديار عن أوضار[٤] أهل الزيغ والبدع عامة، كانوا على هذا الرأي من لدن أيام الشيخ أبي بكر أحمد بن إسحاق بن صبيح الجوزجاني[٥] صاحب أبي سليمان الجوزجاني[٦] تلميذ محمد بن الحسن، وكان في أنواع العلوم على الخصوص والعموم في الذروة العالية والرتبة السامية، ومن رأى تصانيفه ككتاب **الفرق والتمييز** وكتاب **التوبة** وغيرهما عرف جلالة قدرة إلى زماننا هذا. ومن كان صاحب تلميذ محمد بن الحسن كيف يكون ناشئا بعد الأربعمائة ثم[٧] تلميذه الشيخ أبو نصر أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن طالب بن جابر بن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن عبادة[٨] الأنصاري سيد الخزرج، كان على هذا الرأي، وهو الذي استشهد في ديار الترك في أيام النصر بن

---

(١) لوحة ٩٩ و ط ــ وبلاد ما وراء النهر يقصد بها ما وراء نهر جيجون بخراسان وهو إقليم من أنزه الأقاليم وأخصبها. راجع: معجم البلدان لياقوت جـ٧ ص ٢٧٠ ــ ٣٧٣.

(٢) ط ــ وتسديدهم.

(٣) ط بعد كلمة الضلال وردت (هذه الديار) وقد اضطررنا إلى ربط الكلام بوضع العبارة التالية بين قوسين وذكر هذه الديار بعدها لسلامة السياق.

(٤) مــ لوحة ٢١٥ و د.

(٥) أخذ عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن الشيباني، وكان عالما جامعا بين الفروع والأصول من كتبه الفرق والتمييز وكتاب التوبة.
راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ١ ص ٦٠ والفوائد البهية للكنوي ص ١٤.

(٦) كان من تلاميذ محمد بن الحسن الشيباني توفى سنة ٢٨٠ هـ من كتبه السير الصغير والنوادر. راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ٢ ص ١٨٦، وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٧٥.

(٧) لوحة ٧٥ ظ ب.

(٨) هو المعروف بأبي نصر العياضي تفقه على الإمام أبي بكر الجوزجاني وتفقه عليه جماعة منهم ولداه كان من أهل العلم والجهاد يقال إنه خلف أربعين رجلا كانوا من أقران أبي منصور الماتريدي. راجع الجواهر المضيئة جـ٢ ص ٧١، والفوائد البهية للكنوي ص ٢٣.

وما أتى فيه من الدلائل على صحة قول أهل الحق وبطلان قول المعتزلة والنجارية عرف تبحره في ذلك.

وحكي عن الشيخ أبي القاسم الحكيم السمرقندي[١] - رحمه الله - أنه قال: ما أتى الفقيه أبا نصر العياضي أحد من أهل البدع والأهواء وأولي الجدال والمراء في الدين بآية من القرآن يحتج بها عليه لمذهبه إلا تلقاها مبتدها بما يفحمه ويقطعه وحكي[٢] أن رياسة العلماء والدرس كانا إليه وهو ابن اثنتا وعشرين سنة، وحكي أنه لما استشهد خلف أربعين رجلا من أصحابه كانوا من أقران الشيخ أبي منصور الماتريدي والشيخ الحكيم أبي القاسم ثم ابناه الإمامان أبو أحمد وأبو بكر، وهما ممن لا يبلغ الوصف وإن أطنب فيه غاية فضلهما وكنه قدرهما، وقد قال الشيخ أبو حفص العجل النجاري[٣] حافد[٤] الشيخ أبي حفص الكبير - رحمه الله - وهو كان صدر فقهاء ما وراء النهر وخراسان. الدليل على صحة مذهب (أبي حنيفة)[٥] أن أبا[٦] أحمد العياضي يعتقد مذهبه، وهو ما كان[٧] يعتقد مذهبا باطلا.

وروي عن الشيخ أبي القاسم الحكيم أنه قال: ما خرجت خراسان ولا ما وراء النهر منذ مائة سنة مثل الفقيه أبي أحمد العياضي علما وفقها ولسانا ويدا وبيانا ونزاهة وعفة وتقى. فقيل له: يرحمك الله، ومن كان يضاهيه قبل هذه المائة سنة؟ فجعل يذكر طبقات العلماء والفقهاء والبلغاء والفصحاء بها إلى يومه فلم يجد

---

(١) هو إسحاق بن محمد بن إسماعيل توفى سنة ٣٤٢ هـ تولى القضاء.. بسمرقند وكان يشتغل بالكلام والفقه من كتبه كتاب السواد الأعظم على مذهب أبي حنيفة ورسالة في بيان أن الإيمان جزء من العمل.

راجع الجواهر المضيئة للقرشي جـ١ ص ١٣٤، والفوائد البهيئة للكنوي ص ٥٣.

(٢) لوحة ٢١٥ ظ د.

(٣) لم نهتد إليه.

(٤) ز جاروا ـ والحافد هو ولد الولد وجمعه حفدة. راجع مختار الصحاح.

(٥) ز سقط.

(٦) د سقط.

(٧) ز مكاني.

في كافتهم ممن يقرن به فيماثله، أو يقاس به فيعاد له، وكذا أخوه أبو بكر كان يدانيه في أنواع العلوم وأسباب الشرف والفضل، وهو الذي أوصى أهل سمرقند عند انقضاء أجله أن يتمسكوا بمذهب أهل السنة ويتجانبوا الأهواء والبدع خصوصا الاعتزال، وجميع المسائل العشر التي هي أصول المسائل الخلافية بيننا وبين المعتزلة وهي المعروفة بالمسائل العشر[١] العياضية.

وقبل هذه الطبقة كان القاضي أبو عبد الله محمد بن أسلم بن سلمة بن عبد الله ابن[٢] المغيرة بن عمرو بن عوف بن حاضر الأزدي[٣] على هذا الرأي، وكان على قضاء سمرقند في أيام نصر بن أحمد الكبير، وهو الأمير نصر بن أحمد بن أسد ابن سامان ثم إنه توفى يوم الاثنين لثمان عشرة مضت من شهر ربيع الآخر من شهور سنة ثمان وستين ومائتين، وصير الأمير نصر بن أحمد ابنه إسماعيل على المظالم مكان أبيه يوم الأربعاء بعد وفاة أبيه بعشرة أيام.

ومن هذه الطبقة بسمرقند أبو بكر محمد بن اليمان السمرقندي[٤] **صاحب كتاب معالم الدين** وكتاب الاعتصام وغيرهما من الكتب في الكلام، وله كتاب الرد على الكرامية من رآه عرف تبحره في الكلام وجلالة قدره في العلم بأصول الدين وظني أنه أول من رد مذاهب الكرامية إذ كانت نبعت في زمانه.

وبعد هؤلاء الفقيه أبو سلمة (محمد بن محمد صاحب **كتاب جمل أصول الدين** وكان تخرج على الفقيه)[٥] أبي أحمد العياضي وأخذ منه الفقه والكلام.

والشيخ أبو الحسن الرستغفني[٦] صحاب كتاب **إرشاد المهتدي** وغيره من

---

(١) لوحة ٢١٦ و د.
(٢) لوحة ٩٩ ظ ط.
(٣) لوحة١٤٨ و ز.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) ز ما بين القوسين بالهامش.
(٦) سبق التعريف به.

وظني أنه أول من رد مذاهب الكرامية إذ كانت نبعت في زمانه.

وبعد هؤلاء الفقيه أبو سلمة (محمد بن محمد صاحب **كتاب جمل أصول الدين** وكان تخرج على الفقيه)[١] أبي أحمد العياضي وأخذ منه الفقه والكلام.

والشيخ أبو الحسن الرستغفني[٢] صحاب كتاب **إرشاد المهتدي** وغيره من الكتب في الكلام، **وكتاب الزوائد والفوائد في أصناف العلوم.**

ولو لم[٣] يكن فيهم إلا الإمام أبو منصور الماتريدي ــ الذي غاص في بحور العلوم واستخرج دررها وأتى حجج الدين فزين بفصاحته وغزارة علومه وجودة قريحته غررها حتى أمر الشيخ أبو القاسم الحكيم أن يكتب على قبره حين توفى[٤]: هذا قبر من جاز العلوم بأنفاسه، واستنفذ الوسع في نشره وأقياسه، فحمدت في الدين آثاره واجتنى من عمره ثماره. وهو الذي تخرج عليه الفقيه أبو أحمد العياضي في أنواع العلوم والشيخ أبو الحسن الرستغفني وغيرهما من العلماء المتبحرين في العلوم الملية ــ لكان كافيا وعن ثلب رأي هو لذوي العقول والدين زاجرا، ومن رأى تصانيفه ــ **ككتاب التوحيد وكتاب المقالات وكتاب رد أوائل الأدلة** للكعبي **(وكتاب رد تهذيب الجدل** للكعبي **وكتاب بيان وهم المعتزلة ورد كتاب الكعبي)**[٥] في وعيد الفساق، **ورد الأصول الخمسة** لأبي عمر الباهلي[٦] **ورد كتاب الإمامة** لبعض الروافض وكتابيه في الرد على القرامطة يرد في أحدهما أصول مذاهبهم،

(١) ز ما بين القوسين بالهامش.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) لوحة ٧٦ و ب.
(٤) لوحة ٢١٦ ظ د.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) هو سعيد بن محمد الباهلي توفى سنة ٣٠٠ هـ وكان مقدما في علم الكلام والعلم بالأخبار وإمام الناس من كتبه إعجاز القرآن ــ الأصول في التوحيد.
راجع طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٣١٠ طبعة تونس.

الموضوع لإفادة ثلج الصدور وبرد اليقين، لعرف أنه المخصوص بكرامات ومواهب من الله تعالى المؤيد بمداد التوفيق[١] ولطائف الإرشاد والتسديد من الغني الحميد، وأن ما اجتمع عنده وحده من أنواع العلوم الملية والحكمية ما يجتمع في العادات الجارية في الكثير من المبرزين المحصلين، ولهذا (كان أستاذه أبو نصر العياضي لا يتكلم)[٢] في مجالسه ما لم يحضر الشيخ أبو منصور، وكان كل من رآه من بعيدًا نظر إليه نظر المتعجب وقال: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾[٣] وكتابه المصنف في تأويلات القرآن كتاب لا يوازيه كتاب في فقه بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن، وما أحسن ما[٤] قال بعض بلغاء الكتاب في وصفه (في كتاب)[٥] فقال: كان من أكبر الأئمة وأوتاد الملة، وكتابه في تفسير القرآن فتق عن المشكل أكمامه وقشع عن المشتبه غمامه، وأبان بأبلغ الوصف وأتقن الوصف أحكامه وحلاله وحرامه، لقاه الله تحيته وسلامه.

وممن كان على هذا المذهب الشيخ أبو القاسم الحكيم، وهو ممن ارتضاه[٦] الأمة بأسرها، وأطبقت الألسنة على الثناء عليه، واتفقت الأفئدة على التعظيم والإجلال له وقد كان جمع إلى ما كان تبحر فيه من الكلام والفقه ومعرفة تأويل القرآن علوم المعرفة والمعاملة فبلغ في ذلك مبلغا سار بذكره الركبان قربًا وبعدا وغورا ونجدا وآثاره في الدين مشهورة، ومشاهده معروفة مذكورة، ومساعيه عند أولي العقل والدين[٧] مشكورة. ولو استقصيت ذكر من كان على هذا المذهب. من

---

(١) لوحة ٢١٧ و د.
(٢) ز ما بين القوسين بالهامش.
(٣) سورة القصص ــ ٢٨ ــ الآية ٦٨.
(٤) لوحة ١٠٠ و ط.
(٥) ط ما بين القوسين سقط.
(٦) الأصح أن نقول ارتضته.
(٧) لوحة ٢١٧ ظ د.

أئمة بخاري وجميع ديار ما وراء النهر إلى أقصى ثغور[١] الترك وأئمة مرو وبلخ، وأبنت عن جلالة قدرهم وتبحرهم في أصناف العلوم لطال الكتاب (وقصرت عن بلوغ المراد)[٢] وأكثر من ذكرت من قدماء هؤلاء ماتوا قبل ثلاثمائة، وكثير منهم ماتوا فيما بين ثلاثمائة إلى ثلاثمائة وثلاثين وثلثمائة وأربعين. ووفاة الأشعري كان في سنة أربع وعشرين وثمانمائة.

وتوفي الشيخ أبو منصور بعد وفاة الأشعري، بقليل والشيخ أبو القاسم الحكيم فيما أظنه مات سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة[٣] فهؤلاء كانوا من طبقة الأشعري (ومن تقدم من أستاذيهم)[٤] وأستاذي أستاذيهم ماتوا قبله[٥] بزمان طويل.

فكيف يرد هذا القول بحدوث العهد ويقبل ما تفوَّه به الأشعري من الأقاويل بهذا العيب لولا التعنت.

هذا مع أن أكثر رجال الصوفية الذين كانت بحور علومهم زاخرة وكراماتهم فيما بين الخلائق ظاهرة كانوا على هذا المذهب، ذكر هذا عنهم الشيخ العالم أبو بكر بن أبي إسحاق الكلاباذي[٦] فيما حكى من مذهبهم وعقيدتهم في كتابه المسمى **بالتعرف لبيان مذهب التصوف** وهو الموثوق به فيما يروي العدل وفيما يحكي، ومن عرف سداد طريقته وصفاء عقيدته ونزاهته وصلابته في الدين وأمانته، عرف أنه لا يروي عن أحد شيئا إلا بعد تثبت ويقين واندفاع الشك والريبة، ومذهب كانت

---

(١) لوحة ١٤٩ و ز.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) سقط من جميع النسخ ووضعناها حتى لا يلتبس الأمر.
(٤) ز مابين القوسين سقط.
(٥) لوحة ٧٦ ظ ب وهي في ز قبلهم وهي الأحسن.
(٦) هو محمد بن إسحاق أبو بكر البخاري الكلاباذي تفقه على الشيخ محمد بن الفضل وكان إماما أصوليا متصوفا وله كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف.
راجع: تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٨٧ والفوائد البهية للكنوي ص ١٦١.

حاله هذه لحقيق أن لا[١] ينسب إلى حدوث عهد ولا يغري إلا[٢] من لا حظ له من العلم، ولا يقرن بقلة القائلين بقدم العالم. ومع أن هذا ليس من باب معمر عن الزهري وعروة عن عائشة إنما المعول عليه ما تمهد من الأصول، ورجح من المعقول وقوي من البراهين والحجج وتأيد من الدلائل والعلل. وقد فرغنا عن بيان ذلك كله على وجه لا يبقى للخصوم بعد الوقوف عليها إلا الانقياد إلى الحق أو الاقتران بسمة العناد والمكابرة. والله ناصر ما ارتضاه دينا للعباد وإن رغم أنف[٣] أهل الزيغ والعناد.

[قدم التكوين لا يؤدي إلى قدم المكونات]:

ثم العجب كل العجب أن قوما يدعون الفراهة في علم الكلام والتبحر في معرفة الدلائل يزعمون[٤] أن القول بقدم التكوين يؤدي إلى القول بقدم المكونات، مع علمهم أن ما تعلق وجوده بسبب من الأسباب فهو المحدث لا القديم، لأن القديم هو المستغني في وجوده عن غيره، فما لم يستغن عن غيره وتعلق وجوده به كان محدثا ضرورة، والمكون وجوده[٥] بالتكوين فكيف يكون قديما؟.

يحقق هذا: أنا جميعا ندعي على القائلين بقدم العالم المعللين لذلك بقدم ما تعلق وجود العالم به من ذات الباري أو صفة من صفاته ـــ المناقضة حيث ادعوا قدمه مع تعلق وجوده بغيره، وهذا الذي قرن هذا القول بمقاله ابن قلس قال في الرد عليه: أنكرنا قوله لأنه قول متناقض في نفسه، لأنه بقوله العالم قديم، ينفي أن يكون له صانع ويقوله: له صانع ينفي أن يكون قديما.

---

(١) لوحة ٢١٨ و د.
(٢) ب د إلى.
(٣) ز سقط.
(٤) لوحة ١٤٩ ظ ز.
(٥) لوحة ١٠٠ ظ ط.

ونحن بقولنا: العالم له صانع أثبتناه قدمه[١]، وبقولنا: إنه محدث[٢] وإنه غير مستغن في وجوده عن غيره بل تعلق وجوده بغيره ادعينا حدوثه. فأين التناقض؟ وأي شيء يوجب القول بالقدم لولا الجهل والحماقة.

ثم نقول للكرامية: إن التكوين الحادث في ذات الله تعالى الذي: تعلق حدوثه بالقدرة، أقديمة عندكم القدرة أم حادثه؟ فإن قالوا: حادثة، فقد تركوا مذهبهم ووصفوا الله تعالى في الأزل بالعجز وهو من أمارات الحدوث فجعلوه في الأزل مقرونا بسمات الحدث، فإن كان محدثا فقد أثبتوا حدوث الصانع مع أنه قول متناقض إذ القول بالحدوث في القدم محال، ولو كان قديما مع اقتران سمات الحدث به لكان العالم أيضا قديما وإن اقترنت به سمات الحدث مع أن هذا إبطال دليل الحدوث، حيث أثبتوا القدم مع دليل الحدوث.

وإن قالوا: القدرة أزلية. قيل لهم: هل أوجب قدمها قدم ما تعلق وجوده بها؟ فإن قالوا: نعم، فقد أقروا بقدم التكوين وتركوا مذهبهم. وإن قالوا: لا، أبطلوا كلامهم أن قدم ما يتعلق به وجود العالم يوجب قدم العالم. وكذا المعتلة والنجارية يقولون: العالم مقدور الله تعالى وهو قادر لذاته، فإن تعلق وجوده بذاته الذي هو قادر به فقد أقروا على قضية كلامهم بقدم العالم إذ ذاته قديم، وإن امتنعوا عن القول[٣] بقدمه، أبطلوا دليلهم، وإن قالوا: وجود العالم غير متعلق بذاته ولا صفة لله تعالى يتعلق بها وجود العالم. فإذا وجود العالم لا بالله تعالى، وما لا[٤] تعلق لوجوده بغيره فهو قديم فإذا هم القائلون بقدم العالم.

---

(١) الضمير يعود إلى الصانع عز وجل.
(٢) لوحة ٢١٨ ظ د.
(٣) لوحة ١٥٠ و ز.
(٤) ز سقط.

القول[1] بقدمه، أبطلوا دليلهم، وإن قالوا: وجود العالم غير متعلق بذاته ولا صفة لله تعالى يتعلق بها وجود العالم. فإذا وجود العالم لا بالله تعالى، وما لا[2] تعلق لوجوده بغيره فهو قديم فإذا هم القائلون بقدم العالم.

ويقال[3] لبشر بن المعتمر[4]: إن التكوين الحادث الذي يتعلق وجود[5] العالم به لما جاز وجوده بلا محدث زمانا، لم لم يجز وجوده بدونه أزمنة، وهلا ذلك وجوده زمانا في حال عدم المكون، على أنهما ليسا من المتلازمين لا محالة، وإذا جاز خلو التكوين الحادث عن اتصال المكون لم لا يجوز خلو التكوين القديم عن المكون؟

[الرد على كلام الأشعرية]:

ثم ننتقل إلى الأشعرية فنقول لهم: أليس حدوث العالم كان بخطاب "كن" إذ أقررتم بأجمعكم أن الله تعالى خلق العالم بخطاب "كن" على ما سبق من تقرير مذهبكم في ذلك. فإن قالوا: بلى[6] ولابد منه. قيل: فإذا أنتم على زعمكم واقتضاء كلامكم قائلون بقدم العالم حيث أثبتم تعلقه بما هو قديم في نفسه[7].

فإن أقروا به كفروا والتحقوا بالدهرية، وإن أنكروا، أبطلوا كلامهم.

فزعم هذا الذي ذكر قولنا مع قول ابن قلس حيث أورد هذا الكلام على نفسه،

---

(١) لوحة ١٥٠ و ز.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٢١٩ و د.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) لوحة ٧٧ و ب.
(٦) جميع النسخ نعم والأحسن بلى وهو ما أثبتنا.
(٧) يقول الأشعري ــ فإن قال قائل لم قلتم إن الله تعالى لم يزل متكلما وإن كلام الله تعالى غير مخلوق؟ قيل له: قلنا ذلك لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ فلو كان القرآن مخلوقا لكان الله تعالى قائلا له كن والقرآن قوله ويستحيل أن يكون قوله مقولا لأن هذا يوجب قولا ثانيا. راجع: اللمع للأشعري ص ٣٣.

والحماقة والوقاحة وقصد التلبيس على الضعفة لما تكلم بمثل هذا الكلام الذي يقرر كلام خصومه ويهدم جميع قواعده، وذلك لأن أكثر ما في الباب أنه لا يسمى الكلام الأزلي تكوينا، بل يسمى المخلوق تكوينا، ولكنه أقر أن القول الأزلي يحصل به التكوين وهو عنده المكون فصار المكون المخلوق حاصلا[١] بالقول الأزلي. ونحن لا ندعي إلا[٢] هذا، فإنا نقول لله تعالى صفة أزلية يحصل بها المخلوقات. وهذا قد أعطى هذا المعنى حيث قال: التكوين الذي هو المكون عنده يحصل بكلامه الأزلي، وقدم كلامه الأزلي لم يوجب قدم ما يحصل به، إلا أنا نسميه تكوينا وفعلا وهو لا يسميه وإن حصل[٣] به المكون، ويسمى التكوين نفس المكون، ونفسه لا يحصل بنفسه فامتنع عن تسمية ما يحصل به التكون[٤] والوجود، إيجادًا أو تكوينا، (وسمي ما لم يحصل به المكون[٥] والوجود إيجادا وتكوينا)[٦] وهو خطأ في اللغة، فصار مساعدا لخصمه في المعنى، مسلما له ما يدعي من الحقيقة، هادما دليله بالمساعدة مع خصمه ناسبا نفسه إلى القول بقدم العالم على زعمه ثم صار مخالفا خصمه في التسمية والعبارة، ولا عبرة بها مع المساعدة في المعنى. ثم مخبطا[٧] فيما زعم عند جميع أرباب اللغة. على أن قدم التكوين لو أوجب قدم المكون مع أنه محال على ما مر، لأوجب لو كان التكوين ليكون المكون في الأزل، فأما إذا كان التكوين لتكون في الوقت الذي علم حدوثه وأراد، لم يكن التكوين موجبا قدم المكون، هذا كما أن الإرادة بلا خلاف بيننا وبين الأشعرية أزلية، وقدمها لا يوجب قدم المراد، لما أنه لم يرد بها كون المراد في الأزل، بل أراد كونه في وقت وجوده، فكذا هذا، وكذا قوله كن، وإن كان أزليا لم يوجب قدم العالم لهذا. وهذا هو الجواب عن قولهم: إن

---

(١) لوحة ٢١٩ ظ د.
(٢) د سقط.
(٣) لوحة ١٥٠ ظ ز.
(٤) ط التكوين.
(٥) ط التكوين.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.
(٧) ط ز مخطأ.

التكوين ولا مكون عجز. قلنا: إنما يكون كذلك أن[1] لو وجد التكوين ليكون المكون في القدم، فلم يكن، وما كان التكوين لهذا بل ليوجد في وقته. ألا ترى أنه لا يقال وجود الإرادة ولا مراد عجز واضطرار، لأنه إنما يكون كذلك أن لو كانت الإرادة ليكون المراد في الأزل فلم يكن، فأما إذا كانت ليكون المراد في وقته، لم يلزم بعد المراد في الأزل ضرورة وعجز، فكذا هذا[2].

[اعتراض أشعري والرد عليه]:

وكانت أتكلم مع بعض الأشعرية وألزمته فصل قوله كن، فزعم أن قوله كن أمر، وليس من قضية الأمر وجود المأمور به لا محالة، فلا يوجب قدمه قدم المكون فأما التكوين فهو فعل، ومن قضية الفعل وجود المفعول لا محالة. فقلت: إنما لم يكن من قضية الأمر وجود المأمور به إذا كان الأمر أمر إيجاب فلم يجب به إلا ما هو حكمة وهو الوجوب، فأما الوجود فليس من حكمه، فأما الأمر إذا لم يكن أمر إيجاب[3] بل كان أمر تكوين فحكمه التكوين فينبغي أن يوجد حكمه[4]، ألا ترى أن[5] في أمر الإيجاب لو لم يوجد المأمور به لما لزم الأمر نقص لأنه ما أمر ليوجد بل[6] أمر ليجب، وقد ثبت ما أثبته بالأمر، وفي أمر التكوين لو لم يوجد المكون لزمه نقص، لأنه أمر ليوجد، فلم يثبت ما أثبته بالأمر فكان دليل عجز، فدل أن هذا الكلام باطل، وأن التكوين يوجب المكون، ومع ذلك لم يحصل المكون في الأزل لما مر. فكذا في التكوين، وأمر التكوين مناقضة للأشعرية لا محيص لهم عنها البتة، وكذا

---

(١) لوحة ٢٢٠ و د.

(٢) بعد كلمة هذا ورد في ب، د قال ﷺ وفي ط، ز قال الشيخ الإمام ﷺ وقد رفعنا العبارتين إلى الهامش.

(٣) لوحة ٧٧ ظ ب وتوجد في ١٠٧ ظ ب حسب ما أشرنا إلى الاختلاف الموجود في ترتيب النسخة المصورة عن الميكروفيلم بمعهد المخطوطات.

(٤) ز سقط.

(٥) لوحة ١٥١ و ز.

(٦) لوحة ١٠١ ظ ط ـ وسقط من ز.

أمر الإيجاب لازم عليهم، إذ[١] هو أزلي عند الأشعرية ولا وجوب إذ الوجوب ولا وجود لمن يجب عليه محال، فلما جاز الإيجاب في الأزل ليثبت الوجوب عند وجود المكلف، لماذا لم يجز الإيجاد ليتحقق الوجود عند وجود المكون.

[الرد على شبه أخرى]:

فأما الجواب عما تعلقوا به من الشبه فنقول: قولكم لو كان التكوين أزليا لكان ينبغي أن يجوز أن يقال خلق في الأزل كما يصح أن يقال علم وقدر. وهذا باطل، لأن القائل لو قال خلق وأراد به ثبوت صفة الخلق لا وجود المخلوق كان جائزا، وإن عنى به وجود المخلوق كان باطلا، وعند الإطلاق ربما يفهم منه قدم المخلوق فيمتنع عنه صيانة لأوهام السامعين عن الباطل. وهكذا نقول في العلم: إنه لو قال إن الله تعالى علم في الأزل العالم موجودا لوقت وجوده صح، ولو قال: إن الله تعالى علم وجود العالم في الأزل لا يجوز لما فيه من إيهام إثبات قدم المعلوم وهو العالم.

قال الشيخ أبو منصور – رحمه الله –: الأصل في هذا أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الأزل، وإذا ذكر معه الذي هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهم قدم تلك الأشياء[٢]، وهذا كله راجع إلى محافظة الأدب في العبارة، والتمسك بما هذا سبيله عند وقوع[٣] الخلاف في الحقائق دون الألفاظ والعبارات مما يدفع إليه الحيرة والعجز. وقد خرج الجواب عما ذكروا بعد هذا[٤]: أن التكوين لو كان أزليا لكان المكون أزليا لأنه يقتضي

(١) لوحة ٢٢٠ ظ د.
(٢) ذكر النسفي نص الماتريدي بلفظه راجعه في كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢٤ ظ مخطوط دار الكتب رقم ٢٦٣٣٨ توحيد.
(٣) لوحة ٢٢١ و د.
(٤) ز ذكرنا بعدها.

والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهم قدم تلك الأشياء[1]، وهذا كله راجع إلى محافظة الأدب في العبارة، والتمسك بما هذا سبيله عند وقوع[2] الخلاف في الحقائق دون الألفاظ والعبارات مما يدفع إليه الحيرة والعجز. وقد خرج الجواب عما ذكروا بعد هذا[3]: أن التكوين لو كان أزليا لكان المكون أزليا لأنه يقتضي تعلقه بالمكون. قلنا: ولو[4] كان خطاب كن أزليا لكان المكون أزليا، ولو كانت الإرادة أزلية لكان[5] المراد أزليا، وحيث لم يقتضِ قدم خطاب "كن" وقدم الإرادة، قدم ما يتعلقان به فكذا هذا. ثم نقول: إن كلامك هذا متناقض محال يبطل بعضه بعضا. وذلك لأن قولك: إن التكوين لو كان أزليا لكان المكون أزليا. ذكرت هذه القضية ولا دليل لك عليها وهي ممنوعة، ثم أردت إثبات هذه القضية بما يوجب بطلانها، لأنك عللت لإثبات هذه القضية فقلت: لأنه يقتضي تعلقه بالمكون، وتعلقه بالمكون يوجب حدوث المكون لا قدمه على ما مر أن ما تعلق وجوده بغيره فهو محدث غير قديم. ومن يقيم على دعواه دليلا يوجب ذلك بطلان دعواه، كان غير بصير بالمحاجة.

ثم نقول له: قد قام الدليل على أن التكوين أزلي[6]، وعين ذلك الدليل يدل

---

(١) ذكر النسفي نص الماتريدي بلفظه راجعه في كتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٢٤ ظ مخطوط دار الكتب رقم ٢٦٣٣٨ توحيد.

(٢) لوحة ٢٢١ و د.

(٣) ز ذكرنا بعدها.

(٤) لوحة ١٥١ ظ ز.

(٥) ز لما كان.

(٦) سبق أن علمنا أن التكوين غير المكون وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى أما المكوَّن أي المخلوق فهو حادث وما يدعم رأي النسفي ما يقوله الماتريدي في تأويلات أهل السنة ص ٢٦٨ في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾ ﴾ ما يلي: (ثم الآية ترد على من يقول بأن خلق الشيء هو ذلك الشيء نفسه لأنه قال إذا قضى أمرا ذكر قضى وذكرا أمرا وذكر كن فيكون ولو كان التكوين والمكون واحدا لم يحتج إلى ذكر كن في موضع العبارة عن التكوين فالكن تكوينه فيكون المكون فيدل أنه غيره ثم لا يخلو التكوين =

الجملة[١] فمسلم ونحن نقول به، وإن عنيت به في كل حال فهو غير مسلم[٢] وهو محل النزاع، فلم قلت ذلك؟ ثم إنك تعتبر ذلك بما تقرر في حسك ووهمك أن لا انفكاك في الشاهد بين الفعل والمفعول فتقيس عليه الغائب، وبينهما[٣] فرق على ما مر من وجوب بقاء التكوين إلى أن يتعلق بالمكون والفعل في الشاهد لا بقاء له، فلو لم يتعلق بالمفعول لفني من ساعته فلا يتصور تعلقه به البتة فلم يكن فعلا، وقد مر تقرير هذا الكلام قبل هذا، والذي يقطع شغب الخصوم بأسرهم[٤] أن يقال: هل لوجود العالم تعلق بذات الباري) وبصفة من صفاته؟ فإن قالوا: لا. أنكروا كونه صانعا للعالم. وإن قالوا: نعم. قيل: أقديم ذلك المعنى أم محدث؟ فإن قالوا: محدث. سئلوا[٥] عن تعلق حدوثه بالباري أو بصفة من صفاته، فإن جوزوا وجود[٦] حادث لا بمحدث يلزمهم[٧] مثله في كل العالم. فإن قالوا: هو قديم. قيل: هل أوجب قدمه قدم العالم؟ فإن قالوا: نعم. فقد أقروا بقدم العالم، والتزموا ما ألزموا خصومهم، وإن قالوا: لا. أبطلوا دليلهم.

وما يزعمون أن فعله تعالى يدخل تحت الإرادة والقدرة. ممنوع، إنما الداخل فيهما المفعول ولو[٨] قرن بما هو فعله نحو قولهم: أراد إيجاد العالم. فمعناه أراد وجوده غير أنه قرن بالإيجاد توسعا في العبارة، وكذا القدرة على هذا.

---

(١) لوحة ١٠٢ و ط.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٢٢١ ظ د.
(٤) ز سقط.
(٥) ز سبيل.
(٦) لوحة ٧٨ و ب ـ ز حدوث.
(٧) ز يلزمه.
(٨) لوحة ١٥٢ و ز.

[مناقشة كلام المعتزلة في صفة الذات والفعل]:

وما يزعم المعتزلة في الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل إنما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل، وما لا يدخل تحت القدرة فهو صفة ذات.

يجاب عنه بهذا. ثم يقال لهم: أيوصف الله تعالى بالقدرة على أن لا[١] يخلق الخلق؟ فإن قالوا: لا. ثبت أن الخلق والتكوين صفة ذات يقتضيه فرقة إذ[٢] لم يوصف بالقدرة على أن لا يخلق. وإن قالوا: نعم يوصف بالقدرة على أن لا يخلق قيل لهم: أتجعلون ترك التخليق فعلا أم لا؟ فإن قالوا: نعم. لزم وجود الفعل في الأزل إذ في الأزل كان تاركا لخلق العالم. وإن قالوا: لا، فقد أثبتوا القدرة على ما ليس بفعل، فبطل قولهم: إن ما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل.

وما قالوا: إن ما ينفى ويثبت فهو صفة فعل، وما يثبت ولا ينفى فهو صفة ذات. فنقول: أليس أن الله تعالى قال: ﴿قُلْ أَتُنَبِّئُونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾[٣] فلابد من بلى. قيل لهم: ما تقولون في العلم أصفة ذات هو أم صفة فعل؟ فإن قالوا: صفة فعل تركوا مذهبهم. وإن قالوا: صفة ذات. أبطلوا دليلهم. فإن قيل المراد منه نفي ذلك المذكور لا نفي العلم. قيل: عندنا إذا قيل: لم يرزق فلانا مالا، المراد منه نفي المال لا نفي صفته. وكذا في قوله: لم يخلق لفلان ولدا المراد منه نفي الولد لا نفي الصفة عن ذاته. وفي الشاهد إنما يفهم من مثل هذا نفي الصفة لما مر من وجوب اتصال الفعل بالمفعول، فإذا نفي المفعول انتفى الفعل ضرورة، وفي الغائب الأمر بخلافه. ومن دأب خصومنا التسوية بين الشاهد والغائب من غير دليل يوجب التسوية، والنظر في الأشياء من حيث الظاهر دون مراعاة الحقائق ثم يقال للمعتزلة: أليس أنكم

---

(١) د. ز سقط.
(٢) لوحة ٢٢٢ و د.
(٣) سورة يونس ــ ١٠ ــ الآية ١٨.

تقولون: إن الله تعالى[١] يوصف بالقدرة على[٢] أفعال نفسه، ولا يوصف بالقدرة على أفعال غيره مع أنها مقدورة غيره؟[٣] فلابد من بلى وإلا تركوا مذهبهم (في مسألة خلق الأفعال. قيل لهم: فما تقولون أن القدرة صفة ذات أم صفة فعل؟ فإن قالوا[٤]: صفة فعل)[٥] تركوا مذهبهم أنه قادر بذاته. وإن قالوا صفة ذات أبطلوا فرقهم.

[مناقشة كلام الأشعرية في صفة الذات والفعل]:

ويقال للأشعرية ففرقكم بين صفة الذات وبين صفة الفعل أن ما يلزم بنفيه نقيصه فهو صفة ذات وما لا يلزم بنفيه نقيصة فهو صفة فعل. قيل لهم: هل يجوز أن يقال: إن الله تعالى ليس بعادل ولا متفضل؟ فإن قالوا: نعم تسارع الناس إلى إكفارهم. وإن قالوا: لا، قيل لهم: ما تقولون أن الفضل والعدل من قبيل صفات الذات أم من قبيل صفات الفعل؟ فإن قالوا: من قبيل صفات الذات. تركوا مذهبهم في ذلك ولزمهم أن يصفوه في الأزل بالعدل والتفضل. وإن قالوا: من قبيل صفات الفعل أبطلوا فرقهم.

ويقال لهم: أي نقيصة تلزم بنفي الكلام؟ فإن قالوا: العجز والآفة. قيل: ليس كل من لا يتكلم بمأوفٍ[٦] ولا عاجز. وإن قالوا: السكوت. قيل: السكوت ليس بآفة ربما يعد في الشاهد محمدة فضيلة وربما يعد الكلام رذيلة، ولهذا قال قائلهم:

ما إن ندمت علـــى ســـكوت مـــرةً ولقد ندمت علـــى الكـــلام مـــرارًا

فإن قالوا: لو قيل إنه تعالى موصوف بالسكوت إن كان لا يلزم بنفي السكوت

---

(١) لوحة ١٠٢ ظ ط.
(٢) لوحة ٢٢٢ ظ د.
(٣) ط، ز عينه.
(٤) لوحة ١٥٢ ظ ز.
(٥) د ما بين القوسين سقط.
(٦) الآفة عرض يفسد ما يصيبه وهي العاهة والجمع آفات وشيء مأوف والأصل مأووف على مفعول لكنه استعمل على النقص. راجع المصباح المنير.

نقيصة فقد يلزم ضرورة ثبوته نقيصه وهو العجز، فإنه تعالى لا يوصف بالقدرة مع بقاء السكوت على[1] الأمر لعباده بالمحاسن والنهي لهم عن القبائح، ولا وجه إلى القول بقدم السكوت لأنه[2] حينئذ يكون أزليا ويكون العدم عليه محالا.

قيل لهم زوال القدرة عما يستحيل ثبوته لقيام ضده وعن إعدام ما هو أزلي لا يعد عجزا ولا نقيصة، ألا ترى أنه تعالى لا يوصف بالقدرة على الجمع بين المتضادين ولا على إفناء ذاته وصفاته، ثم لا نقيصه تلحقه عندكم بتركه الأمر والنهي إذ ترك التكليف وإهمال الناس عندكم حكمة، ولا حسن قبل الأمر ليصبر بترك الأمر به خارجا عن الحكمة، ولا قبيح ليصير بترك النهي عنه خارجا عن الحكمة، فإذا لا تلحقه النقيصة بترك الكلام أو انتفائه عن ذاته وهو مع ذلك من صفات الذات فبطل الفرق بين الجانبين.

[الله تعالى خالق في الأزل]:

ثم إنا نقول إنه تعالى كان في الأزل خالقا لقيام صفة الخلق، كما نقول: كان عالما قادرا مريدا. ولا نقول أيضا كان العالم في الأزل مخلوقا، لأن[3] المعدوم لا يكون مخلوقا، لأنه إنما يصير مخلوقا بقبوله أثر التخليق، فقبل تعلق الخلق به لا يكون مخلوقا، وما لم يصر مخلوقا لا يضاف الخالق إليه، فلا يقال كان خالقا للعالم لأن الإضافة تثبت بتعليق الخلق بالمخلوق، فكانت الإضافة من مقتضيات التعلق لا من مقتضيات وجود صفة الخلق، واعتبر هذا بالإرادة فإن الله تعالى كان في الأزل (مريدا ولا يقال: كان في الأزل مريدا)[4] وجود العالم ووجود العالم مراده في الأزل)[5] لما مر من الفرق، أو يمتنع عن الإضافة مخافة ثبوت وهم قدم ما دخل

---

(١) لوحة ٢٢٣ و د.
(٢) لوحة ٧٨ ظ ب.
(٣) لوحة ١٥٣ و ز.
(٤) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٥) د ما بين القوسين سقط.

يكون مخلوقا، وما لم يصر مخلوقا لا يضاف الخالق إليه، فلا يقال كان خالقا للعالم لأن الإضافة تثبت بتعليق الخلق بالمخلوق، فكانت الإضافة من مقتضيات التعلق لا من مقتضيات وجود صفة الخلق، واعتبر هذا بالإرادة فإن الله تعالى كان في الأزل (مريدا ولا يقال: كان في الأزل مريدا)[١] وجود العالم ووجود العالم مراده في الأزل)[٢] لما مر من الفرق، أو يمتنع عن الإضافة مخافة ثبوت وهم قدم ما دخل تحت الصفة[٣]، وهذا كله من باب العبارات دون الحقائق. وقد بينا الكلام في[٤] الحقيقة فكان التعلق بالعبارة ضربا من الإفلاس والحيرة.

[رأي لبعض الماتريدية]:

وتعلق بعض أصحابنا في المسألة على الأشعرية بقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾[٥] فالله تعالى وصف نفسه في الأزل بأنه الخالق البارئ المصور، إذ كلامه أزلي، ووصف نفسه بما ليس من المحامد استهزاء بنفسه - جل ربنا عن ذلك.

اعتراض أشعري عليه:

فاعترض عليه بعض الأشعرية فقال: ليس فيه أكثر من أنه أخبر أنه خالق وذلك لا يوجب ثبوت المخبر عنه في الأزل كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَحَلِيمٌ ﴾[٦] ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ﴾[٧] ألا ترى أن معناهما إخبار أن إبراهيم متى وجد يوجد بهذه الصفة وكذا محمد ﷺ، فكذا كنا يكون معناه أنه متى يخلق يكون خالقا.

[رد النسفي على الاعتراض]:

---

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٢) د ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٢٢٣ ظ د.
(٤) لوحة ١٠٣ و ط.
(٥) سورة الحشر ـ ٥٩ ـ الآية ٢٤.
(٦) سورة هود ـ ١١ ـ الآية ٧٥.
(٧) سورة الفتح ـ ٤٨ ـ الآية ٢٩.

قيل لهم: هذا القدر في إبراهيم ومحمد وغيرهما من المخلوقين مستقيم، لأنهم لم يمتدحوا بما ليس لهم بل الله أخبر أنهم متى يوجدون ينالون هذه الفضيلة.

فأما الله تعالى فهو كان موجودًا في الأزل ووصف نفسه بذلك وتمدح، لا أن أخبر أنه يصير كذلك، فلو لم تكن الصفة ثابتة لكان تمدحا بما سيصير موصوفا به، فإنه وهو للحال موجود غير مستحق لتلك المحمدة، فيصير كالمتمني ثبوت ما ليس بثابت له، والمتشرف بما لم يثبت له بعد والمحب أن يمدح بما لم يفعل بعد، وهذا كله[1] أمارة النقص والحاجة والسفه.

ولصحة مذهبنا دلائل أخر من كتاب الله تعالى تركنا ذكرها لأن الكلام في هذه المسألة قد طال جدا[2].

[الفعل تختلف أساميه باختلاف آثاره]:

ثم[3] اعلموا – رحمكم الله – أن الفعل الواحد تختلف أساميه باختلاف آثاره ومعقولاته. فمهما كان الحاصل به حياة يسمى إحياء، ومهما كان الحاصل به (موتا يسمى إماتة ومهما كان الحاصل به حركة يسمى تحريكا، ومهما كان الحاصل به)[4] سكونا يسمى تسكيناً، فإن من حرك يده يسمى ذلك منه فعلا، فإن صار ذلك سببا من حيث العادة لوجود ألم في شخص، سمي إيلاما، وإن كان سببا لحصول انكسار يسمى كسرا، وإن كان سببا لحصول انقطاع (في محل يسمى)[5] قطعا، وإن صار سببا لحصول انزهاق الروح من محل يسمى قتلا، وإن صار سببا لحصول

---

(١) لوحة ٢٢٤ و د.
(٢) لوحة ١٥٣ ظ ز.
(٣) بعد ثم ورد في ب، د قال ﷺ وفي ط، ز قال الشيخ الإمام الأجل أبو المعين ورفعنا العبارتين للهامش.
(٤) ب ما بين القوسين ورد بهامش ب وقد أثبتناه في مكانه لسلامة السياق.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

فعلى هذا كان الله تعالى عندنا فاعلا بفعل واحد كما هو قادر بقدرة واحدة، عالم بعلم واحد. واختلاف الأسامي عليه لاختلاف آثاره ومفعولاته لا لاختلافه في ذاته، وتعدد أساميه وكثرتها بتعدد مفعولاته وكثرتها، لا لتعدد ذاته وكثرته.

وقد طال الكلام في هذه المسألة وخرج[١] عن المشروط في أول الكتاب، لأن أصحابنا في هذه المسألة متفردون وقد كثر ـ بعد انقراض محققيهم ـ من الخصوم المشاغبة والتشنيع، فأردنا أن نبين عن قوة الحق وضعف الباطل فإن الحق لا يضعف بقلة أعوانه، والباطل لا يقوى بكثرة حزبه وأنصاره[٢]، والله الموفق.

---

(١) لوحة ٢٢٤ ظ د.

(٢) راجع في موضوع التكوين الفقه الأكبر لأبي حنيفة مع شرحه ص ١٩ ـ ٢٢. وشرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص ٦٣ ـ ٦٩ وكتاب التوحيد للماتريدي لوحة ١٨ إلى ٢٦ مخطوط بدار الكتب رقم ٢٦٣٣٨، والتمهيد للنسفي لوحة ٨ إلى ١٠ مخطوط تحت رقم ٤٢ دار الكتب وعمدة عقيدة أهل السنة لعبد الله النسفي لوحة ٧ ـ ٨ مخطوط رقم ٣٧٨٣٠ ب وطوالع الأنوار للبيضاوي ص ١٨٤ ـ ١٨٥، ونظم الفرائد للشيخ زاده ص ١٧ ـ ٢٠ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ٣ ص ٩٣ ـ ٩٤ والمسايرة لابن الهمام مع الحاشية لزين الدين الحنفي ص ٨٤ ـ ٩١ والروضة البهية لأبي عذبة ص ـ ٣٩ ـ ٤٣ وشرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني ص ٨٣ ـ ٨٨.

الفصل الرابع

١ ـ الكلام[١] في أن الإرادة صفة لله تعالى أزلية:

أن[٢] الواجب علينا أن نقدم بيان حد الإرادة، واشتقاق هذه اللفظة من اللغة على ما هو المقصود من الباب، ليصير ذلك ذريعة يتوصل بها إلى ما هو المقصود فنقول – والله الموفق:

[اشتقاق لفظ الإرادة]:

إن أهل اللغة قالوا: إن الإرادة مشتقة من الرود، والرود يذكر ويراد به الطلب، ولهذا سمي طالب الكلأ[٣] المتقدم على قومه المنتحين القاصدين مساقط الغيث رايدا، يقال في المثل السائر: لا يكذب الرايد أهله. ويقال: إنه المَيْل ومنه قولهم: جارية رودا وجوار رود، ويقال للواحد أيضا: رود، وهي التي تتمايل في مشيتها للين أطرافها ورطوبة أعطافها. ثم من الجائز أن يكون الأصل فيه هو الميل، إلا أنه استعمل في الطلب، لما أن الطالب للشيء لا يمشي على سنن الاستقامة، بل يميل عنها تارة إلى اليمنة وتارة إلى اليسرة، وكذا الطالب كلأ يميل لا محالة عن سواء الطريق تارة إلى هاهنا وتارة إلى هناك، لينظر أي[٤] الأمكنة أكثر كلأ وأوفر خصبا. ومن الجائز أن يكون الأصل فيه هو الطلب إلا أنه استعمل في الميل، لأن الميل عن الاستقامة في العادات الجارية لن يكون إلا لطلب شيء يأملونه لقضاء ما يحتاجون إليه، فسمي الميل رودا لأنه اسم ما هو المقصود منه. (هذا هو[٥]) مأخذ هذه اللفظة في اللغة[٦].

---

(١) لوحة ١٠٣ ظ ط.
(٢) لوحة ١٥٤ و ز.
(٣) د الكلام.
(٤) لوحة ٢٢٥ و د.
(٥) ز سقط.
(٦) راجع لسان العرب والمصباح المنير ومختار الصحاح.

[حد الإرادة]:

وأما حدها فقد قيل: إنها معنى ينافي الكراهية والاضطرار، ويوجب لمن هي له القصد والاختيار. فكانت فائدتها على هذا التحديد كون الموصوف بها مختارا فيما فعله غير مضطر إليه لوجود ما ينافي الكراهية[١] والاضطرار، لا لانعدام الكُرْه والاضطرار فحسب كما هو المحكي عن النجار، فإنه زعم أن معنى قولنا: إنه مريد أي أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب من غير إثبات وصف له على الحقيقة[٢]. وذلك باطل، لأن ذلك يوجب أن تكون الأعراض كلها مريدة لأنها ليست مغلوبة ولا مكرهة ولا ساهية، ولما لم تكن الأعراض مريدة مع انتفاء هذه المعاني عنها، دل أن الإرادة ليست باسم لعدم هذه المعاني، بل هي اسم لمعنى ينافي هذه المعاني، والأعراض يستحيل قيام ذلك لمعنى بها فاستحال كونها مريدة.

وما يجري في خلال كلام الشيخ أبي منصور الماتريدي في إبطال قول الكعبي[٣] أن الله تعالى ليس بمريد أنك إذا قلت: ليس بمغلوب ولا مكره[٤] ولا ساه، فقد أقررت بكونه مريدا. لا يريد بذلك الميل إلى مذهب النجار[٥]، بل يريد أن انتفاء هذه المعاني عن الحي لن تكون إلا بإرادة على ما بينا قبل هذا.

[معنى الإرادة عند المتكلمين]:

وقد قيل في تحديد الإرادة: إنها معنى توجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه، إذ لولا الإرادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد على[٦] هيئة واحدة وصفة واحدة خصوصا عند تجانس[٧] المفعولات، فإذا خرجت على الترادف

---

(١) ز أكثر.
(٢) يقول النجار: إن الباري تعالى مريد لنفسه. ثم قال عند المراجعة، المعنى بكونه مريدا أنه غير مستكره ولا مغلوب. راجع الإرشاد للجويني ص ٦٣ ط السعادة بمصر سنة ١٩٥٠ تحقيق محمد يوسف.
(٣) سبق التعريف به ــ لوحة ١٥٤ ظ ز.
(٤) لوحة ٢٢٥ ظ د.
(٥) سبق التعريف به.
(٦) لوحة ٤ ــ ١ و ط.
(٧) ط، ز تجافي ــ وهي خطأ.

والتوالي، وعلى[١] النظام والاتساق، وعلى الهيئات المختلفة والصفات المتباينة على حسب ما تقتضيه الحكمة البالغة، كان ذلك دليلا على اتصاف الفاعل بالإرادة، لما كان وقت لوجوده أولى من وقت، ولا هيئة أولى من غيرها، ولا صفة ولا كمية ولا كيفية أولى مما سواها. ثم إن هذا المعنى الذي يحصل به هذه المعاني سمي إرادة، لما أن الفاعل إذا فعل شيئا (في وقت وعلى هيئة وصفة)[٢] فقد طلب هذا الوجه لهذا المفعول دون ما سواه من الوجوه، أو مال إلى تخصيصه بهذا الوجه دون غيره من الوجوه ثم إن المراد بلفظة الإرادة عند المتكلمين هذا المعنى الذي بينا وعرفناه بأثره وهو ما مر من كون الموصوف بها مختارا في فعله، أو خروج مفعولاته على وجه دون وجه وهي بعينها المشيئة عند المتكلمين. فالإرادة والمشيئة عندهم لفظان ينبئان عن معنى واحد لم يفرق بينهما أحد من المتكلمين إلا الكرامية، فإنهم يزعمون أن المشيئة صفة لله تعالى أزلية وهي صفة[٣] واحدة تتناول ما يشاء الله بها من حيث حدث، فأما الإرادة فهي غير المشيئة وهي عندهم حادثه في ذات القديم – تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا – وله إرادات كثيرة على عداد المرادات يحدث كل إرادة منها قبل حدوث ما هو المراد به، ثم يتعقبها حدوث ما هو المراد بها[٤].

ثم إذا علمت الإرادة بحدها وحقيقتها فنقول: اختلف الناس في جواز وصف الله تعالى بالإرادة، فقال جمهور الأمة: إن الله تعالى موصوف بالإرادة على الحقيقة.

[قول النظام مع بعض المعتزلة]:

وقال النظام[٥] والبغداديون من المعتزلة كالكعبي[٦] وأستاذه أبي[٧] الحسين الخياط[٨] ومن تابعهم: إن الله تعالى لا يوصف بالإرادة على الحقيقة بل يوصف بها

---

(١) لوحة ٧٩ ظ ب.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٢٢٦ و د.
(٤) راجع: هذا الكلام للكرامية في الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.
(٥) سبق التعريف به.
(٦) سبق التعريف به.
(٧) لوحة ١٥٥ و ز.
(٨) سبق التعريف ص ٩٠.

بطريق المجاز. فإذا قيل: أراد الله تعالى كذا، فإن كان ذلك فعله فمعناه أنه فعل وهو غير ساه ولا مكره عليه ولا مضطر، وإن كان ذلك غير فعل الله تعالى فمعناه أنه أمر به. واستدلوا على ذلك بقولهم: إن الإرادة هي الشهوة، فلو كان الله تعالى مريدا لكان مشتهيا[١]، وحيث لم يكن مشتهيا دل أنه ليس بمريد.

[دليل النسفي على الإرادة]:

دليلنا على أن الله تعالى مريد وقوع مفعولاته المتجانسة على أوصاف مخصوصة يجوز وقوعها على غيرها، وكذا على هيئات مخصوصة في أمكنة مخصوصة وأزمنة مخصوصة، فيعلم عند تجانسها أن وقوعها على هذا الاختلاف في هذه الوجوه لم[٢] يكن من اقتضاء ذواتها، فعلم أن ذلك كان لإرادة الفاعل ذلك لولا هي لما وقعت على تلك الوجوه مع مساواة غيرها في الوجوه إياها في الجواز. وبهذا يستدل على كون الفاعل في الشاهد مريدا لما فعله كالبناء والكتابة وغيرهما، ولأنه لو لم يكن مريدا لكان مضطرا في أفعاله، والمضطر عاجز محل لنفوذ قدرة

---

(١) يرد القاضي عبد الجبار من المعتزلة على هذا الكلام فيقول: والذي يشتبه الحال فيه من المعاني فيقال إن المرجع بالإرادة هو الشهوة فيجب أن نميز بين الجنسين والذي يقع به هذا التمييز هو أن أحدنا قد يريد ما لا يشهيه ككثير من الأدوية الكريهة... وقد يشتهي ما لا يريده كالزنا وشرب الخمر فصح أنه لا يمكن أن يرجع بالإرادة إلى الشهوة.
راجع: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٤٣٣ ويفصل البياضي الأمر فيقول: إن جمهور المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على كونه تعالى مريدا ولكنهم اختلفوا في معنى الإرادة فجعلها بعضهم وجودية وبعضهم عدمية وبعضهم مركبة منهما. أما القائلون بوجوديتها فمنهم من قال: إنها عين الذات مثل ضرار ومنهم من جعلها صفة زائدة غير العلم وهو قول الماتريدية والأشعرية ومنهم من قال: إنها علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد وهو قول أبي الحسين البصري ومنهم من قال: إنها في أفعاله تعالى علمه بها وفي أفعال الغير الأمر بها وهو قول الكعبي.
وأما القائلون إنها عدميه فإنهم قالوا: إن معناه كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وهو قول النجارية.
راجع: إشارات المرام للبياضي ص ١٥٣.
وراجع أيضا: الإرشاد للجويني ص ٦٣.
(٢) لوحة ٢٢٦ ظ د.

غيره فيه، إذ ما وجد في المضطر من الفعل محض تعليق غيره لا اكتساب له فيه ولا قدرة له عليه، ومن هو بهذه الصفة فهو محدث.

يحققه: أن الإرادة لو كانت هي الفعل، والفعل والمفعول عندهم واحد لكانت الإرادة هي الفعل وهو المراد، فكان السواد[١] إرادة، وكذا البياض والحركة والسكون والاجتماع والافتراق، والموت والجهل وجميع أنواع الأعراض، وكذا الجواهر والأجسام.

ثم التقرير بعد هذا من وجهين: أحدهما أن الإرادة مع أنها عند جميع أهل اللغة من خواص الحي كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت كذلك (لجاز ذلك)[٢] أيضا في العلم والقدرة، وكان العلم هو المعلوم والقدرة هي المقدور، ولكان كل سواد وبياض وحركة وسكون وغير ذلك من الأعراض والجواهر والأجسام علمًا الله تعالى وقدرة. وحيث لم يجز ذلك في العلم والقدرة لأنهما من خواص الحي، فلو كان كل معلوم علما وكل مقدور قدرة، وصار السواد والبياض وما وراءها من الأعراض والأجسام علما وقدرة[٣] مع أن تلك الأشياء ليست من خواص الحي، لخرج[٤] العلم والقدرة[٥] من أن يكونا من خواص الحي، وذلك ممتنع فامتنع أن يكون المعلوم علما، والمقدور قدرة، وكذا هذا في الإرادة.

والتقرير الثاني أن الإرادة لما كانت من خواص الحي، والسواد والبياض وغيرهما لم تكن من خواصه، فلو كان المراد هو عين الإرادة، والمراد ليس من أخص أوصاف الحي، فإن السواد والبياض والاجتماع والافتراق وغيرهما من

---

(١) لوحه ١٠٤ ظ ط.
(٢) ز مابين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٢٢٧ و د.
(٤) لوحة ٨٠ و ب.
(٥) لوحة ١٥٥ ظ ز.

الأعراض، ليست من خواص الحي. لخرجت الإرادة من أن تكون من أخص أوصاف الحي. فينبغي أن تتصف الجمادات والموات بالإرادة بطريق الحقيقة، وحيث لم يجر وكان ذلك محالا (دل أن كون الإرادة)[1] فعلا محال.

[المراد بالإرادة ليس الأمر]:

ودليل بطلان ما قالوا أن إرادته تعالى إذا أضيفت إلى فعل العباد كان المراد منها الأمر قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾[2] فلو كانت الإرادة أمرا، لكان تقدير الآية ولو أمر ربك لآمن من في الأرض كلها جميعا. وفيه فساد **من وجهين: أحدهما** أنه يؤدي إلى أنه تعالى لم يأمر من لم يؤمن، ولو كان ذلك، لم يكن بترك الإيمان عاصيا. **والآخر** أن كل من أمره ينبغي أن يكون مؤمنا، ورأينا كثيرا ممن أمره ولم يؤمن، فكان فيه تناقض وتكذيب وذلك محال. فدل أن ما قاله هؤلاء باطل وضلال.

[الإرادة ليست هي الشهوة]:

وما قالوا: إن الإرادة هي الشهوة. قلنا: ليس على الإطلاق بل الشهوة إرادة مخصوصة وهي إرادة ما فيه نفع إما لذة وإما غيرها، والله تعالى لا ينتفع بشيء فلا تكون إرادته اشتهاء. وزعم الجبائي[3] أن الشهوة للشيء قد تجامع الكراهية له. وإرادة الشيء لا تجامع كراهيته قال: ألا ترى أن الصائم الذي اشتد عطشه يشتهي شرب الماء ولا يريده،وشارب الدواء يريد شربه ولا يشتهيه، فكانت الشهوة عنده توقان النفس إلى الشيء. وزعم أبو هاشم[4] أن الشهوة ما فيه لذة للحواس. وهو

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) سورة يونس ــ ١٠ ــ الآية ٩٩.
(٣) سبق التعريف به ــ لوحة ٢٢٧ ظ د.
(٤) سبق التعريف به.

باطل، لأن الإنسان قد يشتهي استخراج العلم بالدقائق واستنباطه. فإذا استنبطه فرح به والتذ بفرحه، وليس ذلك من وجهة حواسه فدل أنها لا تختص بالحواس، وإنما الصحيح ما بينا من الفرق بين الشهوة والإرادة، على أنا أقمنا دلائل توجب كون الباري مريدا، وقامت دلالة[١] امتناع اتصافه[٢] بالشهوة، ولا شك أن ما هو واجب الوجود، غير ما هو ممتنع الوجود، فمن جعل الإرادة شهوة فقد جعل الواجب ممتنعا والممتنع واجبا، وذلك محال، وبالله العصمة والتوفيق.

[الله تعالى مريد بإرادة أزلية]:

وما زعموا أن معنى قولنا: إن الله تعالى أراد فعل[٣] كذا معناه أنه ليس بساه ولا مكره عليه ولا مضطر قد بينا فساده. ثم إذا ثبت أن الله تعالى مريد، واختلفوا بعد ذلك أنه مريد بإرادة أم هو مريد بغير إرادة؟

فذهب من قال: بأنه تعالى مريد إلى أنه مريد بإرادة[٤]، وقال الحسين بن محمد النجاري[٥] البصري رئيس النجارية: إنه تعالى مريد لا بإرادة بل هو مريد بذاته[٦]. وإنما وقع هو في هذا القول لضرورة مقدمتين كاذبتين اعتقد صحتهما فأدتاه إلى هذه النتيجة الكاذبة.

أحد المقدمتين أنه[٧] ساعد المعتزلة في القول باستحالة قيام صفة بذات الباري جل وعلا. **والثانية** أنه ساعدهم في القول بأن ما كان من صفات الذات فهو

(١) ز الدلال.
(٢) لوحة ١٥٦ و ز.
(٣) لوحة ١٠٥ و ط.
(٤) على رأس من قال بذلك الأشعرية حيث قالوا: إنه تعالى مريد بإرادة قديمة والماتريدية قالوا: إنه مريد بإرادة أزلية، وقال المعتزلة: إنه مريد بإرادة محدثة لا في محل.
(٥) سبق التعريف به.
(٦) انظر هذا الكلام للنجار والرد عليه في شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٤٤٠ ـ ٤٤٧.
(٧) لوحة ٢٢٨ و د.

أرجع إلى الذات وليس بمعنى وراء الذات، وما كان من صفات الفعل فهو عين المفعول وساعدهم أن الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل أن ما لا ينفى بل يتعمم فهو صفة ذات كالعلم والقدرة. وما يثبت وينفى ولا يتعمم فهو صفة فعل على ما مر من بيان مذاهب المعتزلة. **والمقدمة الثالثة**[١] وهي صحيحة أنه ساعد أهل الحق في خلق أفعال العباد، وأنه تعالى أراد كل ما علم حدوثه أن يحدث جسما كان ذلك أو عرضا اختيارا كان ذلك أم اضطرارًا قبيحا كان أم حسنا. فكانت[٢] الإرادة على هذا عامة في المحدثات أجمع، وهي التي يصح تعلق الإرادة بها لا القديم ولا صفاته، وكانت مما يثبت ولا ينفى، إذ لا يقال كان كذا بإرادته ولم يكن (كذا بإرادته)[٣] فكانت من قبيل صفات الذات، وكانت راجعة إلى الذات، فكان الباري جل وعلا مريدا لذاته كما كان قادرا عالما لذاته. وكل دليل أقمناه على بطلان مذهب المعتزلة في مسألة الصفات، هو الدليل لبطلان مذهب النجار ها هنا.

[الله تعالى مريد بإرادة قائمة بذاته]:

ثم بعد ذلك اختلف القائلون بأنه تعالى مريد بإرادة، أنه مريد بإرادة قائمة بذاته أم مريد بإرادة قائمة[٤] لا بذاته.

فقال أهل الحق: إنه مريد بإرادة قائمة بذاته. وساعدهم على هذا الكرامية، وقال أبو الهذيل العلاف[٥] وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم: إن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل[٦]. وما أقمناه من الدلالة قبل هذا على استحالة قيام عرض

---

(١) ز النافية.
(٢) لوحة ٨٠ ظ ب.
(٣) د ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ١٥٦ ظ ز.
(٥) سبق التعريف به ــ لوحة ٢٢٨ ظ د.
(٦) وإلى هذا القول أيضا يذهب القاضي عبد الجبار. راجع شرح الأصول الخمسة ص ٤٤٠ وهم بهذا أرادوا تنزيه الله تعالى لأنهم اعتقدوا أن القول بإرادة قديمة والموجودات تتعلق بالإدارة يؤدي هذا إلى التغير في ذات الله تعالى.
وهذا قول باطل لأنه يؤدي إلى قيام العرض بنفسه وقيام العرض بنفسه بدون محل يقوم به باطل.

بنفسه من غير محل يوجد فيه فهو الدليل ها هنا.

يحققه: أنها إذا قامت لا[1] في محل لم يكن ذات أولى بالاتصاف بها من غيره، فينبغي أن يكون الله تعالى وجميع من في العالم مريدين بتلك الإرادة. وكذا هذا في سائر الأعراض. وهو محال وقد مر ذلك.

يحققه: أن عندهم كما يجوز وجود إرادة لا في محل، كذا يجوز وجود فناء لا في محل، فإن الله تعالى إذا أراد فناء المحدثات أحدث فناء لا في محل هو مضاد للحادثات أجمع فيفني به الجميع، ولا قدرة له على إفناء بعض العالم مع إبقاء البعض وهذا هو مذهب الجبائي وابنه.

فيقال لهما: إذا كان الله تعالى هو المريد بإرادة حادثة لا في محل هلا كان هو الفاني بفناء حاث لا في محل، فلم كان كونه مريدًا بهذه الإرادة دون غيره أولى من كونه فانيا بذلك الفناء دون غيره؟ ولم كان[2] كون غيره فإنما بذلك الفناء دونه أولى من كون غيره مريدا بتلك الإرادة دونه؟ وهذا مما لا محيص لهم عنه، ويدل عليه أن الإرادة لو جاز وجودها لا في محل وإن كان لا يتصور قيام الحياة لا في محل لكان ينبغي أن يجوز وجودها في محل لا حياة فيه، بل وجودها في محل لا حياة فيه (أقرب من المعقول من وجودها لا في محل لما أنه[3] من حيث إنها عرض يفتقر إلى المحل لاستحالة قيام الأعراض بذواتها، ومن حيث إنها من خواص الحي يفتقر إلى وجود الحياة، وعند وجودها لا في محل انعدام كلا الشرطين، وعند وجودها في محل لا حياة فيه)[4] وجد أحد الشرطين وهو الشرط العام لجميع الأعراض، وانعدم ما هو الشرط الخاص لوجود ما هو من خواص

---

(١) د سقط.
(٢) لوحة ١٠٥ ظ ط.
(٣) لوحة ٢٢٩ و د.
(٤) ط،، ما بين القوسين سقط.

الحي. ثم انعقد الإجماع على استحالة وجودها في محل لا حياة فيه لفقد الشرط الخاص، فلأن يستحيل وجودها لا في محل كان أولى. **يحققه:** أن الجواهر مع العرض مثلا زمان تأبى العقول انفراد أحدهما عن صاحبه، فلو جاز وجود عرض غير قائم بجوهر، لجاز وجود جوهر من غير قيام عرض به وهو قلب العقول وفتح باب القول بقدم الجواهر.

ثم يقال لهم: أحدثت هذه[١] الإرادة بإحداث الله تعالى إياها أم أحدثت بنفسها أم أحدثها غير الله تعالى؟ فإن قلت: حدثت بنفسها ففيه فساد **من وجهين.**

أحدهما: أنه لو جاز هذا في الإرادة لجاز في غيرها من الحادثات فبطلت دلالة ثبوت الصانع.

والثاني أنها لو لم تحدث لبقي الصانع غير مختار ومن الجائز أنها لا تحدث أبدا، فلا يتصور من الله تعالى إحداث العالم ولا الخروج عن الاضطرار البتة، وحيث ثبت ذلك ثبت له بغيره لا بنفسه، وكل ذلك من أمارات الحدوث.

وإن أحدثها غيره فهو فاسد **من وجوه.**

أحدها: أن[٢] ذلك الغير إن كان قديما فهو القول بالقديمين، وكذا على قياس أصولهم جعل تلك الإرادة صفة لمن أحدثها أولى من[٣] جعلها صفة لمن لم يحدثها ولم تكن قائمة به، وإن كان ذلك الغير محدثا، فإن حدث بنفسه فيه ما مر من جواز حدوث جميع العالم لا بالصانع، وإن أحدثه الصانع، أن أحدثه لا بإرادة فقد أحدثه مضطرا وهو فاسد، وكذا لو جاز هذا (فيه لجاز)[٤] في جميع المحدثات فتعطلت

---

(١) لوحة ١٥٧ و ز.
(٢) لوحة ٢٢٩ ظ د.
(٣) لوحة ٨١ و ب.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.

الإرادة، وإن أحدثه بإرادة منه فأنى يتصور إحداث محدث للإرادة بإرادة لم يحدثها المحدث بعد.

وإن أحدثها الباري هذا لا يخلو إما أن أحدثها بإرادة أو أحدثها لا بإرادة (فإن أحدثها بإرادة)[١] فالكلام في الإرادة الثانية كالكلام في الأولى، وكذا في الثالثة والرابعة إلى ما لا يتناهى، وفيه تعليق وجود العالم بما لا يتناهى، من المعاني وهو مثل قول معمر[٢] في التكوين، وكلا المقولين مناسب لقول أهل الدهر يبطل الكل ببطلان البعض، ويصح الكل بصحة البعض، فمن صحح شيئا منها فقد قال بقدم العالم، ومن أبطل شيئا منها فقد أبطل الكل.

وإن أحدثها لا بإرادة فهو في إحداثها إياها مضطر. وقد مر أنه من أمارات الحدث. ولأنه لو جاز إحداث الإرادة لا بإرادة لجاز إحداث جميع العالم لا بإرادة وخرجت هي من حد الإفادة وذلك باطل. ولأنها لو كانت حادثة لا في محل لكانت مقدورة له، ولو كانت هي مقدورة له لكانت أضدادها مقدورة[٣] إذ قدرته تعالى تتعلق بالمتضادين.

يحققه: أن عندهم كل ما لا يتعلق بالضدين فهو اضطرار لا قدرة، وإذا كان كذلك، ثم بوجود هذه الإرادة لا في محل لما كان هو[٤] المريد لأوجب ذلك أنه لو حدث بقدرته تعالى ضد من أضداد[٥] الإرادة كالسهو والموت والغفلة لكان هو المستحق اسم الساهي والميت والقاتل وذلك فاسد، فكذا هذا.

ثم إذا بطل أن يكون مريدا بإرادة غير قائمة به ثبت أنه مريد بإرادة قائمة به، وإذا ثبت ذلك فقد اختلفوا بعد هذا. أنه مريد بإرادة أزلية قائمة به أم بإرادة حادثة في ذات.

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) سبق التعريف به ولقوله: إن كل عرض يخلق عرضا إلى ما لا يتناهى.
(٣) لوحة ٢٣٠ و د.
(٤) لوحة ١٥٧ ظ ز.
(٥) لوحة ١٠٦ و ط.

[إرادة الله أزلية قائمة به تعالى]:

قال أهل الحق: إنه مريد بإرادة أزلية قائمة بذاته (وكان في الأزل مريدا بإرادة قائمة به)[١] وقالت الكرامية: إنه مريد بمريدية وكان في الأزل أيضا مريدا بمريدية وهي قدرته على الإرادة وإحداث العالم بإرادة حادثة في ذاته - تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

وقد أبطلنا القول بكون ذاته محلا للحوادث قبل هذا. ثم جميع ما مر من الكلام أن الإرادة حدثت بإرادة أم لا بإرادة ومحدثها هو الله تعالى أم حدوثها بنفسها. كل ذلك يبطل هذا القول. ولست أدري أن هؤلاء الملحدين كيف يتكلمون مع الدهرية وأصحاب الهيولى[٢]، وكيف يثبتون حدوث ذلك مع إجازتهم أن يكون القديم محلا للحوادث، وقد مر أن القول بجواز ذلك يوجب إما القول بحدوث الصانع أو[٣] القول بقدم العالم، وكل ذلك كفر ومحال. وقد استقصينا قبل هذا في كشف ذلك.

ثم القول: إن الذات الذي قامت به الإرادة ليس بمريد بها بل بغيرها وهو مريديته وهي قدرته على الإرادة، وكذا الذات ليس بخالق وما الخالق القائم به بل بغيره، وهي[٤] الخالقية هي القدرة على التخليق. خروج عن معارف أهل اللسان وخلاف على جميع أهل اللغة في بيانهم مآخذ الاشتقاقات وهو باطل.

ثم إذا ثبت هذا نقول: إنه تعالى مريد لمراداته أجمع بإرادة واحدة. وزعمت الكرامية: أن لكل مراد إرادة تحدث[٥] في ذاته فكانت إرادته على عدد مراداته واعتبروا بالشاهد. ولنا أنه ما من مراد من مراداته تعالى إلا ويجوز تعلق[٦] إرادته

---

(١) ط،و مابين القوسين سقط.
(٢) هم القائلون بأصل قديم للعالم.
(٣) لوحة ٢٣٠ ظ د.
(٤) د سقط.
(٥) ط، ز تحققت.
(٦) لوحة ٨١ ظ ب.

تعالى به على التعين. فلو قيل: إنها تتعلق بالبعض دون البعض مع جواز تعلقها بما لم يتعلق به لكان اختصاصها بما اختصت به بجعل جاعل وتخصيص مخصص لا[١] باقتضاء ذاتها لاستواء الكل في ذلك، والاختصاص بتخصيص المخصص وجعل الجاعل من أمارات الحدث.

وقد أقمنا الدلالة على أنها أزلية فاندفع عنها تخصيص المخصص وجعل الجاعل، فكانت لمرادات أجمع (إرادة واحدة)[٢] ولهذا قلنا: إنه تعالى عالم للمعلومات أجمع بعلم واحد، وكذا هذا في القدرة والسمع والبصر والكلام والتكوين. وظهر بهذا الفرق بين الأزلي من هذه الصفات وبين المحدث[٣] منها، والله الموفق[٤].

٢ ـ الكلام في بيان أن صانع العالم حكيم:

يقع الكلام في هذا الباب في **موضعين: أحدهما** في بيان معنى الحكمة والحكيم في اللغة. **والثاني** في بيان معنى الحكمة والحكيم والسفه والسفيه على رأي المتكلمين.

[معنى الحكمة والحكيم في اللغة]:

أما الكلام في الفصل الأول فنقول: اختلف في ذلك أهل اللغة قال ابن الأعرابي: الحكمة العلم، والحكيم العالم يقال: حكم الرجل بحكم إذ تناهى في علمه وعقله[٥]، ومنه سمي[٦] القاضي حكما، وحاكما لعلمه وعقله. وقال آخرون: الحكيم هو المحكم للشيء، وهو فعيل بمعنى مفعل كأليم بمعنى مؤلم، وسميع بمعنى مسمع. وقال

---

(١) لوحة ١٥٨ و ز.
(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٣) ط المحدثات ـ لوحة ٢٣١ و د.
(٤) راجع في موضوع الإرادة: التمهيد لأبي المعين النسفي لوحة ١٠ ظ ـ ١١ و، والإبانة للأشعري ص ٤٦ ـ ٥٢ والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٤٣ ـ ٤٦ وإشارات المرام للبياضي ص ١٥٠ ـ ١٥٤ وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٤٣١ ـ ٤٧٧ والإرشاد للجويني ص ٦٣ ـ ٧٢ والروضة البهية لأبي عذبة ص ١٧ ـ ٢١.
(٥) وراجع مختار الصحاح حيث يضيف القول بأن الحكيم هو المتقن للأمور.
(٦) لوحة ١٠٦ ظ ط.

بعضهم: الحكيم هو الذي يمنع نفسه عن هواها أو عن القبائح[1] مأخوذ من حكمة الفرس، والحكمة سميت بذلك لأنها ترد من غربة فرس. وقيل: الحكمة معرفة الأشياء بحقائقها ووضعها مواضعها. فكانت شاملة على العلم والفعل جميعا، فمن جعل الحكمة علما، جعل ضدها الجهل. ومن جعلها الفعل، جعل ضدها السفه، وهو في حقيقة اللغة: تحرك واضطراب يصيب الشيء قال ذو الرمة[2]:

جرين كما اهتزت رماح تسفهت أعاليها من الرياح النواسم

أي حركت، ويسمى الرجل سفيها لما تعتريه خفة إما من الفرح وإما من الغضب، فتبعثه على فعل من غير روية ولا عرض على[3] العقل ليتأمل في العاقبة. وسمي كل فعل كان عملا بالجهل مع الإعراض عن النظر في العواقب ليوقف على الحميدة منها والوخيمة سفها. هذا هو الكلام فيها من حيث اللغة.

[الحكمة والسفه على رأي المتكلمين]:

فأما الحكمة على رأي المتكلمين[4] (فزعم الأشعري)[5] (أن الحكمة)[6] في الفعل وقوعه على قصد فاعله، والسفه وقوعه على خلاف قصد فاعله. وقالت المعتزلة: الحكمة كل فعل فيه نفع إما للفاعل وإما لغير الفاعل. والسفه كل فعل خلا عن المنفعة إما للفاعل وإما لغير الفاعل.

وعندنا الحكمة ما له عاقبة حميدة، والسفه ما خلا عن العاقبة الحميدة، والكلام في بيان الصحيح من هذه الأقاويل والفاسد منها يطول جدا إذ له شعب

---

(١) راجع المصباح المنير.
(٢) أبو الحرث غيلان بن عقبة توفى سنة ١١٧ هـ. راجع وفيات الأعيان لابن خلكان جـ١ ص ١٣٧، الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٣٣٧.
(٣) لوحة ٢٣١ ظ د.
(٤) لوحة ٢٥٨ ظ ز.
(٥) ط، ز فزعمت الأشعرية.
(٦) ز ما بين القوسين سقط.

كثيرة وفروع جمة، والكلام في مسائل التعديل والتجوير يدور على ذلك. ولا يحتمل كتابنا هذا ــ مع شرطنا الإيجاز ــ في التكلم في ذلك، ونذكر طرفا منه إذا انتهينا إلى مسائل التجوير والتعديل – إن شاء الله تعالى – فأما الإشباع فيه والمبالغة فقد وجدا في تصنيف لي في ذلك مفرد لم أتفرغ بعد لإتمامه، وأنا أسأل الله تعالى أن يوفقني لذلك بعد فراغي من هذا الكتاب(١).

[الحكمة صفة لله تعالى في الأزل]:

ثم الحكمة من صفات المدح والكمال. والسفه من صفات النقص، فكان الله تعالى موصوفا بأنه حكيم، ووردت به نصوص لا خفاء بها، وهو يتعالى عن الوصف بالسفه ثم(٢) الحكمة سواء كانت من قبيل العلم أو من قبيل الفعل والعمل أو كانت اسما لهما فالله تعالى موصوف بها(٣) في الأزل عندنا على ما مر من بيان مذاهبنا. وأبو الحسن الأشعري ذهب إلى أن الحكمة إذا أريد بها العلم فهي صفة ذات، وإذا أريد بها الفعل فلا، وهذا(٤) هو قياد مذهبه. قال أبو بكر بن فورك(٥): وأصلها للعلم عند الأشعري وإنما قسم الجواب لأنه عرف اختلاف أهل اللغة فيها،

---

(١) بحثنا عن مصنف للنسفي يبحث هذه المسألة بإشباع كما قال فلم نجد فيما تيسر أمامنا وللاستزادة يراجع فصل أفعال العباد حيث جعله امتدادا للتعديل والتجوير وخاصة إيجاد القبيح والحكمة في خلق الكفر والمعاصي.

(٢) لوحة ٢٣٢ و د.

(٣) يمكن القول بأنه تعالى حكيم وأن أفعاله كلها حكمة. أي تخلو من السفه والعبث، وأن عدم معرفتنا بالحكمة في أي فعل من أفعاله مرجعه قصور العقل البشري.
وأفعاله سبحانه لا تعلل بالأعراض ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.
ومعروف أن كل ما ورد الأمر بفعله فتارك المأمور به عابث وسفيه، وكل ما ورد النهي عن فعله ففاعله عابث وسفيه، والله سبحانه وتعالى هو المشرع فلا أمر ولا ناه فوقه وبالتالي فليس في تركه لأي شيء أو فعله لأي شيء أي عبث أو سفه؛ لأنه لا يتضرر بالفعل ولا الترك. والمتجاوز لما حد له عابث وسفيه وليس هناك من يحد لله تعالى لأنه خالق الكل.
ونسأل هل في خلق الكفر والمعاصي حكمة؟ والجواب نعم لأن القادر على خلق أحدهما فقط عاجز فوجود الأمرين منه للدلالة على شمول قدرته وأنه لا يفعل عن حاجة لذاته فهو إذا يخلق العصاة ولا يتضرر بعصيانهم، وبخلقه للطائعين لا ينتفع بطاعتهم.

(٤) لوحة ٨٢ و ب.

(٥) سبق التعريف به.

وأبو العباس القلانسي[١] جعلها من باب الفعل لا غير فكأنه ذهب إلى أنها من الإتقان أو المنع[٢].

ثم ثبت مما بينا من أول الكتاب إلى ها هنا أن صانع العالم موجود قائم بذاته حي باقي قادر سميع بصير متكلم خالق مريد حكيم، واحد ليس بجسم، ولا عرض ولا جوهر، ولا مشبه لشيء من المحدثات. وقد أقمنا الدلالة على كل من ذلك على وجه لا يبقى[٣] لمن تأمل في ذلك وأنصف ولم يكابر شبهةً ولا ريبةً. ثم بعد ذلك اتفق الناس أن القول بما يؤدي إلى إبطال شيء من هذه الصفات الثابتة له أو إثبات شيء من هذه المعاني المستحيلة عليه قول باطل. وقعوا بعد هذا الاتفاق في الاختلاف في مسائل[٤] كثيرة لما أنه يثبت بعضهم معنى لا يؤدي إلى القول ببطلان شيء من هذه الصفات، ولا إلى إثبات ما يستحيل عليه عند هذا القائل وفناء غيرهم لما أنه يؤدي عنده إلى أحد هذين الأمرين وهو فاسد، فنتكلم[٥] في كل مسألة منها على ما يوجبه الدليل السمعي والعقلي بقدر الكفاية والإمكان[٦] - إن شاء الله تعالى.

٣ ــ الكلام في[٧] جواز رؤية الله تعالى في العقل ووجوبها بالسمع:

[هل يرى الله سبحانه وتعالى؟]

اختلف[٨] الناس في جواز رؤية الله تعالى. قال أهل الحق: إن الله تعالى جائز الرؤية يعرف ذلك بالدليل العقلي، ويراه المؤمنون[٩] في الآخرة بعد دخولهم الجنة. يثبت ذلك بالدلائل السمعية.

---

(١) سبق التعريف به.
(٢) راجع هذا الموضوع في نظم الفرائد وجمع الفوائد للشيخ زاده ص ٢٨ والتمهيد لأبي المعين النسفي لوحة ١١ و ظ.
(٣) لوحة ١٠٧ و ط.
(٤) لوحة ١٥٩ و ز.
(٥) لوحة ٢٣٢ ظ د.
(٦) ط سقط.
(٧) ز إثبات ــ زائدة.
(٨) ب، د قال ﷺ ــ ط، ز قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ أبو المعين ــ وردت العبارتان في المخطوطات المشار إليها وقد رفعناهما إلى الهامش.
(٩) ب، د المسلمون. وقد أثبتنا المؤمنون للسياق.

وقالت المعتزلة والنجارية والزيدية[1] من الروافض: إن الله تعالى ليس بجائز الرؤية، بل يستحيل ذلك عليه ولا يراه أحد لا في الدنيا ولا في الآخرة، لأن المحال لا يستبدل باختلاف الأزمنة والدهور، ولا باختلاف الأمكنة والبقاع فلن يصير جائزا البتة، فلا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة وإنما اختلفوا لأن الخصوم ظنوا أن القول بالرؤية يوجب إثبات ما يستحيل على الله تعالى. وأهل الحق قد عرفوا أنه لا يؤدي إلى ذلك.

[أدلة الخصوم على نفي الرؤية]:

احتج الخصوم في ذلك بقوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾[2] الآية فالله تعالى تمدح بانتفاء الرؤية عن ذاته، إذ الإدراك بالبصر ليس إلا الرؤية كما تمدح بأسمائه الحسنى وصفاته العلا في سياق الآية وسياقها، فكان حاصل الآية التمدح بثبوت هذه الصفات اللاتي هي صفات الكمال، وبنفي ما لا يليق بصفاته، وفي إثبات ما نفى إزالة التمدح وإثبات النقص كما هو في نفي ما أثبت[3] بقوله: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[4] وقوله: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾ ﴾[5] وقوله: ﴿ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾ ﴾[6] وذلك لا يجوز وليس يستقيم التمدح بنفي الإدراك في الدنيا دون الآخرة، لأن إثبات ما تمدح بنفيه نقص، وإثبات[7] النقص عليه وإزالة ما

---

(١) هم أتباع زيد بن علي بن الحسين ومن أهم أقوالهم جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل ولهذا جوزوا إمامة أبي بكر وعمر على علي في رأيهم كذلك يجوزون خروج إمامين في قطرين يستجمعان خصال الإمام وكل واحد منهما واجب الطاعة. كذلك يرون أن أصحاب الكبائر خالدون في النار.
راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ١٣٦.
الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٢.
الملل والنحل للشهرستاني ج١ ص ١٥٤.
(٢) سورة الأنعام ـ ٦ ـ الآية ـ ١٠٣.
(٣) لوحة ٢٣٣ و د.
(٤) سورة الأنعام ـ ٦ الآية ـ ١٠١.
(٥) سورة الزمر ـ ٣٩ ـ الآية ـ ٦٢.
(٦) سورة الأنعام ـ ٦ ـ الآية ـ ١٠٣.
(٧) لوحة ١٥٩ ظ ز.

به يتمدح لا يجوز لا في الدنيا ولا في الآخرة، وهذا لأن إثبات النقص إثبات دلالة الحدوث، والله تعالى منزه عن سمات الحدوث، وجميع أنواع العيوب والنقص في الدنيا والآخرة، إذ لو جاز ذلك في حال لانقلب محدثا وذلك محال. ولأن الله تعالى عندكم جائز الرؤية في الدنيا، فلم يكن التمدح بنفي ما يجوز عليه متحققا ألا ترى أنه تعالى لا يتمدح أنه لم يخلق لزيد ولدا وذلك جائز فلم يكن نفيه مدحا، وهذا لأن ما كان في حد الجواز لم يكن ثبوته موجبا للنقص فلم يكن نفيه مدحا، وإذا تمدح بنفي الإدراك، دل أنه لا يجوز لا في النيا ولا في الآخرة.

[الأدلة العقلية للنافين للرؤية]:

والمعقول لهم[١] أن للرؤية في الشاهد علة وشروطا[٢]، لن يتصور تعدية ذلك إلى الغائب، وما يثبت في الغائب أو ينفى عنه يكون بطريق الاستدلال من الشاهد على الغائب وما تعدت العلة فيه، تعدى الحكم وما لا، فلا، وقد مر هذا فيما تقدم، فإذا لم يمكن تعدية علة الرؤية وشروطها لن يمكن تعدية الرؤية. وإنما قلنا ذلك لأن علة كون الشيء في الشاهد مرئيا كونه جسما، إذ كل جسم يرى ويستحيل رؤية ما وراء الجسم من الموجودات وهي الأعراض، ولا[٣] تعدي للجسم فلن يتعدى الحكم، وهو كونه صالحا لأن يرى.

هذا هو طريقة النظام[٤] ومن تابعه من المعتزلة، فإنهم لم يجوزوا في الشاهد إلا رؤية الأجسام[٥] وقالوا بإحالة رؤية ما وراء الأجسام، وتعلقوا بالوجودان في الشاهد كذا وجد، وبعض الفلاسفة لم يجوز تعلق الرؤية إلا بالألوان. وكذا المحكي

---

(١) لوحة ١٠٧ ظ ط.
(٢) لوحة ٨٢ ظ ب.
(٣) لوحة ٢٣٣ ظ د.
(٤) سبق التعريف به.
(٥) يقول البغدادي في (أصول الدين) ص ٩٨ (ثم إن النظام منهم زعم أنه لا مرئي إلا اللون واللون عنده جسم وزعم الجبائي أن المرئيات جواهر وألوان وأكوان وزعم ابنه أن المرئيات جواهر وألوان.

عن النجارية هذا، وأنكر هؤلاء رؤية الأجسام ورؤية ما وراء الألوان من الأعراض. وتعلق هؤلاء أيضا بمجرد الوجود.

وزعم الجبائي أن بعض الأعراض وهو الألوان وأنواعها معروفة، والأكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والقرب والبعد، يرى، كما أن الأجسام ترى، فكانت الرؤية عنده متعلقة بأحد هذه المعاني، وهي الجسم واللون والكون وزعم أبو هاشم أن المرئي هي الأجسام والألوان، وأما الأكوان فليست بمرئية، وشيء من ذلك لا يتعدى إلى الغائب فلا يتعدى (الحكم وهو جواز الرؤية، قالوا والشرط[١] أيضا لا يتعدى)[٢] فإن شرط الرؤية أن يكون بين الرائي والمرئي مسافة حتى إن المرئي لو[٣] التصق بآلة الرؤية انعدمت الرؤية، وكذا اتصال الشعاع وانطباع المرئي في آلة الرؤية شرط عند من لا يثبت الرؤية إلا الأجسام، فإن المذهب عند رئيسهم وهو النظام أن المحسوسات لا تدرك إلا بالمماسة المجاورة، فإن اليد[٤] لا تستدرك الحرارة والبرودة والملامسة والخشونة والصلابة واللين، إلا بالمحاسة الحاصلة بين آلة الحس وبين المحسوس، وكذا الطعوم لن تستدرك إلا بالمماسة الحاصلة بني آلة الذوق وهي اللسان. واللهوات وبين الطعام، وكذا الشم على هذا فإن الرائحة عنده جسم ينفصل عن الجسم المشموم ويتصل بخياشيم الشام ليحصل له العلم بذلك، وكذا الصوت عنده جسم وهو الهواء المضغوط فينفصل عن الجسم فينتقل في الجو إلى أن يدخل صماخ السامع فيقع بينهما مماسة فيحصل له العلم بالصوت، فكذا لابد من مماسة حاصلة بين آلة الرؤية وبين المرئي فينفصل شعاع من عين الرائي فيتصل بالمرئي فيحصل بينهما مماسة فيعلم بالمرئي،

---

(١) ط و اشروط.
(٢) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ١٦٠ و ز.
(٤) لوحة ٢٣٤ و د.

والمماسة لا تجوز إلا على الأجسام. ويصير بيان هذا الشرط تحقيقا لجعل النظام علة الرؤية كونه جسما، إذ المماسة لا تتصور إلا بين جسمين.

وعند بعضهم يشترط أيضا انطباع صورة المرئي في العين التي هي آلة الرؤية، كما ينطبع في المرآة صورة الأجسام المقابلة لها لولا ذلك الانطباع لما حصل العلم بالمرئي، دليله انعدام الرؤية عند زوال الانجلاء عن العين وبطلان الانطباع وتبدل البصر بالعمى، ولا يتصور انطباع الصورة إلا في حق الجسم إذ لا صورة لغيره، قالوا: وكذلك الضوء الحاصل في هواء المسافة[١] الممتدة بين الرائي والمرئي شرط لحصول الرؤية، دليله انعدامها عند[٢] ارتفاع الضوء بطريان ظلام الليل، وذا محال في حق الله تعالى فصح بهذا ما ادعينا من انعدام تعدي علة الرؤية وشروطها إلى الغائب ولا يتعدى الحكم أيضا.

يحققه: أن أحدهما إما العلة وإما الشرط، لو تعدى وحده بدون صاحبه لا يتعدى الحكم، فإذا لم يتعديا جميعا أولى أن لا يتعدى هذا كله لبيان المفارقة بين الشاهد والغائب في[٣] العلة والشروط[٤]، ومنع التعدية لانعدام المساواة.

[الكلام في نفس الرؤية]:

فأما الكلام[٥] من حيث نفس الرؤية فإنهم يقولون: إن ما تدعون في حق الصانع لن يعرف رؤية عند أهل اللسان، وفي المعارف بين أرباب العقول فإن رؤية ما ليس بجسم ولا عرض، ولا مقابلة بين الرائي وبينه، ولا محاذاة ولا اتصال شعاع. ولا بتقليب المقلة، وتوجيه الوجه إليه والإقبال عليه، واستدراك قدره،

---

(١) لوحة ٢٣٤ ظ د.
(٢) لوحة ١٠٨ و ط.
(٣) لوحة ٨٣ و ب.
(٤) ط، ز والشروع.
(٥) لوحة ١٦٠ ظ ز.

والوقوف على كله أو بعضه، لن يعرف رؤية، فإذا ما يقولون كلام[١] يقال وليس لفحواه في الأفهام ولا لمعناه في الأوهام وتصوره محال، وما يثبت في حق الغائب ينبغي أن يكون في حد ما يثبت في حق الشاهد. ألا ترى أن العلم منا المتعلق بمعلوم شاهد لما لم يخرج من أن يكون ضروريا أو مكتسبا، فكان العلم منا بالغائب كذلك حتى كان العلم بالغائب[٢] عندكم وعند أكثرنا استدلاليا وعند بعض رؤسائنا ضروريا، فكذا الرؤية ينبغي أن لا تخرج في حق الغائب عن المتعارف المعقول.

وبهذا التحقيق يتبين أن ما تزعمون أنه رؤية ليس برؤية وكلامكم في ذلك غير معقول.

[الكلام في ذات المرئي]:

وأما الكلام من حيث ذات المرئي فنقول: المرئي إما أن يرى كله وإما أن يرى بعضه، ولا جائز أن يرى الله تعالى كله لأنه تعالى ليس بمتناه، ولا جائز أن يرى بعضه، لأنه تعالى ليس بمتبعض ولا متجزئ، وإذا امتنع الوجهان امتنعت الرؤية لانعدام القسم الثالث.

[الله لا يرى الآن]:

وأما الكلام من حيث الاستدلال بانعدام الرؤية للحال فإنا لا نراه للحال وانعدام رؤية ما هو المرئي لا يخلو[٣] من وجوه أحدها آفة في البصر. والآخر معنى في المسافة بين الرائي والمرئي وهو البعد والحجاب. والمعاني كلها منعدمة.

أما الآفة في البصر فمنعدمة لأن البصراء لا يرون. وكذا الرقة واللطافة لاستحالتهما على ذات الله إذ هما من صفات الأجسام. وكذا البعد لاستحالة المسافة

---

(١) ط، ز كلام الله تعالى.
(٢) لوحة ٢٣٥ و د.
(٣) ز لا يخفي.

بين الله وبين خلقه، إذ هي جارية فيما بين[١] المتحيزين. وكذا الحجاب والتحيز من أمارات الجواهر. و إذا انعدمت الرؤية مع ارتفاع الموانع لم يبق لانعدامها وجه إلا خروج الذات عن أن يكون جائز الرؤية.

[العبد يتأذى بزوال الرؤية]:

وأما الكلام من حيث الاستدلال بصفة[٢] الرؤية والمكان الذي تدعون[٣] فيه الرؤية، فهو أن الرؤية تحصل عندكم إكراما للعباد بطريق الثواب ويتلذذ بها العبد لا محالة، والتلذذ بالنعم يكون مقدارها، فمن[٤] كان أعظم خطرا كان أعظم لذة، ولا شك أن رؤية الله تعالى أعظم النعم فتكون أعظمها لذة، ثم الإكرام بالرؤية عندكم لا يكون على الدوام بل يوجد ثم ينعدم، ولا شك أن الرؤية إذا انعدمت انعدمت اللذة الحاصلة بها، ولا شك أن العبد يتأذى بزوال[٥] أعلى اللذات إلى أدناها ويتنغص عليه أدنى النعم (التي هو فيها عند زوال أعلاها، والجنة ليست بدار يتأذى فيها ولي الله تعالى أو تتنغص عليه النعم فيها)[٦] وهذا مما يوجب أن لا يرى الله تعالى في الآخرة[٧].

فهذه هي الشبه المشهورة للخصوم ونستعين الله تعالى على حلها ودفعها على وجه لا يبقى للسامع فيها شك ولا شبهة، فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله.

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٢٣٥ ظ د.
(٣) لوحة ١٦١ و ز.
(٤) د فما.
(٥) لوحه ١٠٨ ظ ط.
(٦) ط ما بين القوسين بالهامش.
(٧) راجع أدلة المعتزلة على استحالة الرؤية الآن وفي الآخرة ومناقشتهم لمثبتي الرؤية باستفاضة في كتاب المغني لعبد الجبار جـ٤ ص ٨٩ ــ ١٠١، ص ١٣٩ ــ ١٧٢. ط المؤسسة المصرية للتأليف.

[دليل أهل الحق على إثبات الرؤية]:

وأما أهل الحق فإنهم احتجوا بقول الله تعالى خبرًا عن موسى عليه السلام ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[١] الآية. والاستدلال بالآية **من وجوه:**

أحدها: أن موسى عليه السلام اعتقد أن الله تعالى مرئي، ولو لم يكن مرئيا كان هذا منه جهلا بخالقه ونسبة الأنبياء إلى الجهل بالله كفر.

الثاني: أنه تعالى قال: ﴿لَن تَرَانِي﴾[٢] نفى رؤية موسى إياه وما أخبر أن ذاته ليس بمرئي فإنه ما قال لست بمرئي بل قال: ﴿لَن تَرَانِي﴾ ولو لم تكن ذاته مرئيا لما أخبر أنه ليس بمرئي، إذ[٣] الحالة كانت حالة الحاجة إلى البيان لأنه[٤] على زعم هؤلاء الملحدين جهل الله تعالى، والحكمة تقتضي البيان عند الحاجة إلى البيان.

والثالث: أنه تعالى قال: ﴿وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾[٥] فالله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من الجائزات، والأصل أن تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه، وتعليقه بما هو ممتنع الوجود يدل على امتناعه وعدم تكونه، وتعليقه بما هو متحقق الوجود تحقيق له، وها هنا جائز الوجود وهو استقرار الجبل، ودليل جواز وجوده قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾[٦] أخبر الله تعالى أنه[٧] جعله[٨] دكا لا أنه اندك بنفسه، وما أوجده الله تعالى كان جائزا أن لا يوجد لو لم يوجده الله تعالى، إذ الله تعالى مختار

---

(١) صورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ١٤٣.
(٢) سورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ١٤٣.
(٣) لوحة ٨٣ ظ ب.
(٤) لوحة ٢٣٦ و د.
(٥) سورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ــ ١٤٣.
(٦) سورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ١٤٣.
(٧) ز سقط.
(٨) لوحة ١٦١ ظ ز.

فيما يفعل، فإذا جعل الجبل دكا باختياره، وكان جائزا أن لا يفعل دل على ذلك جواز وجوده، فكان تعليق الرؤية به دليل كونها جائزة.

والرابع: أنه لما سأل الرؤية ما أيأسه الله تعالى عن ذلك ولا عاتبه عليه، ولو كان ذلك جهلا منه بالله تعالى أو خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴿٤٦﴾﴾[١] حيث سأل ربه إنجاء ابنه من الغرق. وكما عاتب آدم عليه السلام على أكل الشجرة بقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ أَنۡهَكُمَا عَن تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾[٢] بل هذا أولى بالعتاب، لأن هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ رتبة الكفر وذلك لم يبلغ هذه الرتبة، وحيث لم يعاتبه ولم ييئسه بل أطمعه ورجاه حيث علقه بما هو جائز الوجود، دل أن الرؤية جائزة الوجود.

والخامس: أنه تعالى قال: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ[٣] رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ﴾[٤] والتجلي هو الظهور أي فلما ظهر ربه للجبل. كذا روى الشيخ أبو منصور عن أهل التأويل قال الشيخ أبو منصور: لكن لا يفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره[٥]. وكذا نقول: إن شيئا من صفات الله تعالى لا يفهم منه ما يفهم من صفات غيره، فلا يفهم من هذا أن كان بين الله وبين الجبل حجاب فارتفع الحجاب وظهر للجبل لأن هذا مما لا يليق بصفات الله تعالى.

[معنى التجلي في الآية]:

---

(١) سورة هود ــ ١١ ــ الآية ٤٦.
(٢) سورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ٢٢.
(٣) لوحة ٢٣٦ ظ د.
(٤) سورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ١٤٣.
(٥) يقول أبو منصور: "فإن قيل: كيف يرى؟ قيل: بلا كيف إذ الكيفية تكون لذي صورة بل يرى بلا وصف قيام وقعود واتكاء وتعلق واتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة وقصر وطويل وظلمة وساكن ومتحرك ومماس وتباين وخارج ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك".
راجع لوحة ٤٢ و. من كتاب التوحيد للماتريدي.

فكان معنى التجلي ما حكى أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك عن الأشعري أنه قال: إن التجلي أن الله تعالى خلق في الجبل حياة ورؤية حتى رأى ربه. ذكره ابن فورك في تفسيره في تأويل قوله[١] تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾[٢] ولا وجه لحمل الآية إلا على هذا الوجه، وهو نص في إثبات كونه مرئيا، والله الموفق.

[تفسير المعتزلة لآية ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾]:

وافترقت المعتزلة في السؤال على هذه الآية وتأويلها، فزعم بعضهم أن موسى عليه السلام سأل ربه آية يعلمه بها على طريق الضرورة، فكان معنى قوله: ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ أي أرني آية أعلمك بها كما أعلم ما أنظر إليه فيحصل لي العلم بطريق الضرورة، فلا يبقى للشبهة والشكوك مجال، وإليه ذهب أبو بكر الأصم[٣] وأبو القاسم الكعبي من جملتهم[٤].

[فساد تأويل الأصم والكعبي]:

وهذا التأويل فاسد[٥] من وجوه:

أحدها: أنه قال: ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ ولم يقل إليها، ولو كان سأل الآية لقال أنظر إليها لأن عند وجود الآية يكون النظر إليها ثم يحصل بها العلم بالله تعالى بالقلب فيكون ناظرا إلى الآية عالما بالله تعالى لا ناظرا إلى الله[٦] تعالى.

والثاني: أنه قال: ﴿لَن تَرَانِي﴾ ولم يقل لن ترى آيتي.

---

(١) لوحة ١٠٩ و ط.
(٢) سورة البقرة ــ ٢ ــ الآية ــ ٧٤.
(٣) سبق التعريف به.
(٤) هذا القول منسوب إلى العلاف وأبي على الجبائي ــ راجع المغني لعبد الجبار جـ ٤ ص ١٦٢.
(٥) لوحة ١٦٢ و ز.
(٦) لوحة ٢٣٧ و د.

والثالث: أن معنى قوله: ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ لو كان أرني آية لكان قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ أي لن ترى آيتي، فحينئذ يتمكن في كلام الله تعالى خلق لأنه أراه أعظم الآيات حيث جعل الجبل دكا.

والرابع: أن موسى كان وقف على آيات الله تعالى من قلب العصا حية، وتفجير الماء من الحجر، وفلق البحر، واليد[1] البيضاء، وغير ذلك مما خصه الله تعالى به من الآيات الحسية بحيث يستغني عن طلب آية أخرى، بل استغنى عن ذلك أغبى قومه وأبلد خليقة الله تعالى فيما لكثرتها وتراد فيها في أنفسها، وطلب الآيات بعد ظهور ما به الغنية للعاقل كان من تعنت الكفرة، فلا يجوز مثله من موسى مع اصطفاء الله تعالى إياه برسالته وكلامه وبفضله على عالمي زمانه.

والخامس: وهو الذي يبين حيرة المعتزلة وعنادهم وبلادة أفهامهم، أن الله تعالى قال: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾فيصير على تقدير كلام هؤلاء الجهلة بالحقائق فإن استقر مكانه فسوف ترى آيتي، ولا يخفي على من له أدنى لب أن هذه الآية ترى عند اندكاك الجبل لا عند استقراره بل عند استقراره تنعدم رؤية الآية.

يحققه: أنه عليه السلام كان عرفه وسمع كلامه وجعل يناجيه، وليس من دأب العاقل أن يقول لمن سبقت له به معرفة وفاوضه في الكلام وناجاه أن يقول له: عرفني نفسك وأقم[2] لي دلالة ثبوتك ووجودك، ولو قال ذلك لنسب إلى الجنون والحمق.

[رأي الجبائي في الرؤية]:

وزعم بعضهم أن موسى عليه السلام كان عالما أن الله تعالى لا يرى ولكن كان قومه يطلبون منه أن يريهم ربهم على ما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[3] فطلب من الله الرؤية ليبين[1] الله تعالى

---

(١) لوحة ٨٤ و ب.
(٢) لوحة ٢٣٧ ظ د.
(٣) سورة البقرة ــ ٢ ــ الآية ــ ٥٥.

أنه ليس بمرئي ليكون ذلك أشد تمكنا في قلوبهم. إلى هذا الاعتراض ذهب الجبائي ومن ساعده.

[فساد هذا الرأي]:

وهذا أيضا فاسد فإن الله تعالى أخبر أنه قال: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ثم قال له: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ ولو كان الأمر على ما زعموا لكان من حق الكلام أن يقول: أرهم ينظروا إليك ثم يقول لهم: لن تروني، فإذًا هذا عدول عن إخبار الله تعالى وصرف له إلى غير ما أخبر، ولو جاز ذا لجاز[٢] أن يقال: إن الله تعالى وإن أخبر عن نوح أنه ركب السفينة كان المراد منه إدريس، وأن الباني للكعبة هو إسحاق مع يعقوب وإن كان الله تعالى قال: ﴿يَرۡفَعُ إِبۡرَٰهِـۧمُ ٱلۡقَوَاعِدَ مِنَ ٱلۡبَيۡتِ وَإِسۡمَٰعِيلُ﴾[٣] الآية ولو قيل ذا لم يخف كفر هذا القائل وتكذيبه الله تعالى في إخباره، فكذا هذا.

والثاني: أن الرؤية[٤] لو لم تكن جائزة على الله تعالى وكان كفرا لكان موسى عليه السلام لم يؤخر الرد عليهم بل كان يرد عليهم وقت قرع كلامهم سمعه، ولم يتركهم واعتقاد ما لا يجوز اعتقاده لما فيه من التقرير[٥] على الكفر، والأنبياء عليهم السلام بعثوا لتغييره لا لتقريره، ألا ترى أنهم لما قالوا له: ﴿ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞ﴾[٦] كيف لم يمهلهم بل رد عليهم من ساعتهم بقوله: ﴿إِنَّكُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ ۝١٣٨﴾[٧] ولا يقال إنه كان يرد عليهم وكانوا لا يقبلون قوله فسأل من الله ذلك

=

(١) لوحة ١٦٢ ظ ز.
(٢) لوحة ١٠٩ ظ ط.
(٣) سورة البقرة ــ ٢ ــ الآية ــ ١٢٧.
(٤) ز لما لم.
(٥) لوحة ٢٣٨ و د.
(٦) سورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ــ ١٣٨.
(٧) سورة الأعراف ــ ٧ ــ الآية ــ ١٣٨.

ليكون الله تعالى هو الذي يرد عليهم، ليكون أبلغ[١] في قلوبهم فيقبلون ذلك منه. لأن ذلك السؤال كان من الكفرة على ما قال تعالى خبرا عنهم: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[٢] علقوا إيمانهم بوجود الرؤية، وهؤلاء ما كانوا وقت سؤال موسى عليه السلام الرؤية حاضرين بل كان ذلك بحضرة السبعين[٣] المختارين من بني إسرائيل، ولا يظن بمن كان مختار الرسول والمؤمنين أنه يسأل رسوله بما يكفر به، ويبين له الرسول فساد ما يعتقده وكونه كفرا بالله تعالى، ثم لا يقبل ذلك منه حتى يحتاج الرسول إلى السؤال من الله تعالى ليعلمه ذلك ويخبره ليصدق بعد ذلك رسوله، وإذا لم يكن السؤال من السبعين بل كان من غيرهم لم يكن للسؤال بحضرتهم معنى لولا جواز الرؤية على الله تعالى إلا أن يقال: إنما سأل بحضرة هؤلاء المختارين ليرد[٤] الله تعالى السؤال، ويبين أنه ليس بمرئي ليطلع السبعون المختارون على ذلك فيخبروا السائلين من موسى ذلك. وهذا أيضا فاسد لأن[٥] أولئك لما كانوا لم يقبلوا قول موسى عليه السلام مع[٦] ما أيد به من البراهين الباهرة والآيات الظاهرة التي لا يبقى منها لمخالف عذر، ولا معرض عنها ارتياب لوضوحهما وبلوغهما الغاية القصوى في الظهور فضلا عمن له أدنى إنصاف يحمله على التأمل فيها فبالأحرى أن لا يقبل قول هؤلاء السبعين، وقد تجرد عن المؤيد وانعدم في حقهم دلالة العصمة عن الكذب، فلم يكن في سؤال ما هو كفر بين يدي

---

(١) ز سقط.
(٢) سورة البقرة ــ ٢ ــ الآية ــ ٥٥.
(٣) وهم الذين أشار القرآن الكريم إلى عددهم في الآية: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا فَلَمَّآ أَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّٰىَ﴾ الآية ــ ١٥٥ ــ من سورة الأعراف ــ ٧ ــ.
(٤) لوحة ١٦٣ و ز.
(٥) لوحة ٨٤ ظ ب وتوجد ظ اللوحة ٨٥ ظ ب وهو ما أشرنا إليه قبل ذلك.
(٦) لوحة ٢٣٨ ظ د.

هؤلاء معنى إلا[١] التجاسر على الله تعالى وسؤال ما لا يجوز عليه، ومن استجاز من نفسه أن ينسب نبيا من الأنبياء إلى مثل هذا فلا شك في كفره[٢]، والله الموفق.

[دليل ثان على جواز الرؤية]:

ولنا في المسألة قول الله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣) ﴾[٣] فالله تعالى أثبت الرؤية للوجوه التي فيها العيون الباهرة ألا ترى أنه وصفها بالنضارة والوجوه هي التي توصف بالنضارة، وقرن النظر بكلمة إلى، وعداه بها إلى المنظور إليه وما هذا سبيله لا يفهم منه إلا نظر العين إلا عند اقتران قرينة توجب الصرف إليه يعلم بها أنه أراد به الانتظار أو الاعتبار كما في قول القائل[٤].

وجـــوه يـــوم بـــدر نـــاظرات إلـــى الـــرحمن يـــأتي بـــالخلاص

فإنه لما اقترن بقوله: ناظرات قوله: تأتي بالخلاص علم أنه أراد به الانتظار. وفيما نحن فيه[٥] مثل هذه القرينة منعدم فلن يحمل إلا على النظر[١]. على أن بعض

---

(١) ز سقط.

(٢) يقول القاضي عبد الجبار في كتابه المغني جـ٤ ص ١٦١ ــ ١٦٢: استدل شيوخنا رحمهم الله على أنه تعالى لا يرى بالأبصار لقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾ وإجابته إياه بقوله: ﴿ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾ فنفي أن يراه وأكد ذلك بأن علقه باستقرار الجبل ثم جعله دكا، ونبه بذلك على أن رؤيته له لا تقع لتعليقه إياه بأمر وجد ضده على طريق التبعيد المشهور في مذاهب العرب، لأنهم يؤكدون الشيء بما يعلم أنه لا يقع على جهة الشرط لكن على جهة التبعيد كما يقول الشاعر:

إذ شـــاب الغـــراب أتيـــت أهلـــي وصـــار القـــار كـــاللبن الحليـــب

وكما قال عز وجل: ﴿ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ﴾.
فكذلك قوله تعالى: ﴿ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾ ثم جعله الجبل دكا بين به انتفاء الاستقرار دليل على أن الرؤية لا تقع على وجه.

(٣) سورة القيامة ــ ٧٥ ــ الآيتان ٢٢، ٢٣.

(٤) القائل هو حسان بن ثابت ويكنى بأبي الوليد، وقيل: أبو الحسام لمناضلته عن رسول الله ولتقطيعه أعراض المشركين. قال فيه الرسول (ص): إن الله يؤيد حسان بروح القدس. راجع أسد الغابة لابن الأثير جـ٢ ص ٦ المطبعة الوهبية سنة ١٢٨٠ هـ.

(٥) لوحة ١١٠ و ط.

الرواة روي البيت: وجوه[٢] يوم بكر ناظرات.

وقال: إن مراد الشاعر من هذا يوم اليمامة[٣] سمي بيوم بكر لأن القتال كان فيه مع بني حنيفة (بن ليخم رهط مسيلمة الكذاب، وبنو حنيفة بطن)[٤] من بكر بن وائل فسمي ذلك اليوم يوم بكر لهذا، وعنى بالرحمن مسيلمة الكذاب فإنهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة. وبهذا أبطلنا تأويل من قال:

معناه ثواب ربها منتظرة لما مر أن النظر المضاف إلى الوجه المعدى إلى المنظور إليه بحرف إلى لن يكون المراد منه نظر الانتظار. فأما إذا أريد به الانتظار فإنه لا يعلق بالوجه ولا يعدى بإلى قال الله تعالى خبرا عن تلك المرأة: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٣٥﴾﴾[٥] ولم[٦] تقيد بالوجه ولا عدي بكلمة إلى لما أريد به الانتظار.

وقال الشاعر[٧]:

فإن بك صدر هذا اليوم ولّى ... فإن غدا لناظِرِه قريب

أي لمنتظرة، فأما قول جميل بن معمر[٨]:

إني إليك لما وعدت لناظر ... نظر الذليل إلى العزيز القاهر

---

(١) أما الباقلاني في كتابه (التمهيد) ص ٢٧٥ فيقول في البيت: (أراد الإبصار إلى سماء الرحمن وترقب النصر عند رميهم بالأبصار إلى الجهة التي منها يرجى النصر. وقوله إلى الرحمن يعني به إلى سماء الرحمن وجهة الرغبة إليه ولم يرد به الانتظار.

(٢) لوحة ٢٣٩ و د.

(٣) هي معركة دارت بين خالد بن الوليد يقود جيش المسلمين ومسيلمة الكذاب في عهد أبي بكر وانتهت بنصر المسلمين ومقتل مسيلمة.
راجع البداية والنهاية لابن كثير جـ٦ ص ٣٢٣.

(٤) ما بين القوسين سقط من ز.

(٥) سورة النمل ــ ٢٧ ــ الآية ــ ٣٥.

(٦) لوحة ١٦٣ ظ ز.

(٧) الشاعر هو قراد بن أجدع. راجع مجمع الأمثال للميداني جـ١ ص ٧٠.
ط الأميرية بمصر.

(٨) يكنى بأبي عمرو وهو أحد عشاق العرب المشهورين. راجع خزانة الأدب لعبد القادر البغدادي جـ١ ص ١٩١.

فإن المراد منه النظر الذي هو رؤية العين لأنه عداه بكلمة إلى فمعناه: إني انظر إليك بالذل والانكسار لأن النظر إلى المأمول على هذا الوجه يبعثه على المسارعة إلى قضاء الحاجة وانجاز الوعد. وفي قول القائل:

ويوم بذي قـار رأيـت وجـوههم إلى الموت من وَقْع السيوف نواظر

أراد[١] أيضا نظر الرؤية لما عداه بكلمة إلى. ثم إن بعض الناس قالوا: المراد به حقيقة الموت، وهو عندنا مرئي إذ كل موجود جائز الرؤية على ما نبين - إن شاء الله تعالى - وبعضهم[٢] قالوا: أراد بالموت أسباب الموت كالضرب والطعن وهي مرئية في العادة والشيء قد يسمى باسم ما يؤول إليه.

وبعضهم قال: أراد بالموت الإبطال الذي يوجد الموت بسبب ضربهم وطعنهم وإقدامهم في الهيجاء كما قال جرير:

أنا المـوت الـذي خُبِّـرت عَنّـي فلـيس لهـارب منـي نجـا

وقال آخر:

يأيها الراكـب المـسجي مطيتـه سائل بني أسد مـا هـذا الـصوت

وقل لهم بادروا بالعذر والتمـسوا قولا يقـربكم إنـي أنـا المـوت

(والذي يدل على أن حمل الآية على الانتظار فاسد **وجهان**)[٣] **من**[٤] **المعقول: أحدهما** راجع إلى نفس المنتظر فهو أن الثواب يومئذ يكون موجودا لأن الجنة دار وقوع الثواب لا دار الانتظار لذلك موجود في الدنيا، والمعدوم هو الذي ينتظر لا الموجود، وما يقال في مبتذل الكلام انتظر زيدا معناه: انتظر حضوره

---

(١) لوحة ٢٣٩ ظ د.

(٢) يقول الباقلاني في التمهيد ص ٢٧٦ (إنما أراد بالموت الضرب والطعن وفلق الهام لأن ذلك يمسى في اللغة موتا لأنه من أسباب الموت ويمكن أيضا أنه أراد بذكر الموت الأبطال الذين يوجب الموت عند كرهم وإقدامهم.

(٣) ب بالهامش وقد أثبتناه مكانه لسلامة السياق.

(٤) لوحة ٨٥ و ب وقد وجدت في لوحة ٨٦ و ب.

وقدومه، ألا ترى لو فسر فقال: انتظر حضوره كان مستقيما ولو قال:

انتظر[١] وجوده كان فاسدا، فدل أن هذا التأويل باطل.

وأما الراجع إلى حال المنتظر[٢] فهو أن ولي الله تعالى في الجنة مصون عما يوجب اعتراء وحشة في صدره أو ضيق وقلق في قلبه، وفي الانتظار ذلك وتنغيص للنعمة، وقد قيل في المثل السائر: الانتظار موت أحمر. وهذا مما لا يليق بحال بأهل الجنة، ألا ترى كيف وصفهم[٣] بنضارة الوجوه بقوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾[٤] وذلك وصف من نال الثواب لا وصف من هو بعد يقاس ألم الانتظار وكربه. **يحققه:** أن النظر مضاف إلى الله تعالى لا إلى غيره فلا يجوز صرفه غيره، ولو جاز ذا لجاز صرف قوله: ﴿ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ ﴾[٥] إلى غير الله تعالى **وحقيقة هذا:** أن إضمار المضاف وإقامة المضاف إليه مقام المضاف إنما يجوز عند تعين المضاف في نفسه بدليل من الدلائل فيحصل فائدة الكلام الإفهام كما في قوله تعالى: ﴿ وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا ﴾[٦] أي أهل القرية لأن السؤال للجواب ولا جواب ينتظر من الأبنية والحيطان وشيء من الجمادات، فعلم أن المراد منه من ينتظر منه الجواب، وقد اختص بذلك الأهل فأما عند انعدام دليل تعين بعض ما يضاف فلا يجوز الإضمار لانعدام الفائدة، ألا ترى أن قائلا لو قال: رأيت زيدا وأراد به عمامته أو قميصه أو دابته أو غلامه أو داره، كان مخطئا في ذلك لاستواء هذه الأشياء وما سواها أيضا[٧] في صحة الإضافة إلى زيد وانعدام دليل التعين، فكان المتكلم به المريد بعض هذه الأشياء من غير دليل التعيين متكلما بما لا فائدة منه فيعد سفيها جاهلا. ثم ما يصح إضافته إلى الله تعالى أشياء كثيرة من نحو

---

(١) لوحة ٢٤٠ و د.
(٢) لوحة ١٦٤ و ز.
(٣) لوحة ١١٠ ظ ط.
(٤) سورة القيامة ــ ٧٥ ــ الآيتان ٢٢، ٢٣ ــ وراجع كلام الماتريدي في أن المراد هو النظر لا الانتظار ــ كتاب التوحيد لوحة ٣٨ ــ ٣٧.
(٥) سورة البقرة ــ ٢ ــ الآية ــ ٢١.
(٦) سورة يوسف ــ ١٢ ــ الآية ــ ٨٢.
(٧) لوحة ٢٤٠ ظ د.

الجنة والعرش والملائكة والأنبياء والرسل عليهم السلام وأصحاب الرسل والأولياء وعباد الله الصالحين والدور والقصور والحور العين والغلمان والبسط والجبال والأواني وغير ذلك مما لا يحيط به العد والإحصاء، وإن بولغ في الاستقصاء فتعين البعض بلا دليل يوجب التعيين غير سائغ في اللغة وخروج في الخطاب عن عادات الحكماء فحمل كلام الله تعالى على هذا فاسد لا يجوز المصير إليه، وفي التعلق بالآية والاعتراض عليه كلام كثير وفيما ذكرت كفاية.

[دليل ثالث على جواز الرؤية]:

ولنا أيضا قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[١] وجاء[٢] في خبر: إن الزيادة هي النظر إلى الله تعالى وقد تحمل غير ذلك مما جاء فيه التفسير لكنه لولا أن القول بالرؤية كان أمرا ظاهرا وإلا لكان لم يحتمل صرف ظاهر لم يجئ فيها إليها، وهذا في الحاصل استدلال بإجماع الصحابة وشيوع القول بالرؤية فيهم. وذكر الشيخ أبو عبد الله محمد بن على الترمذي[٣] في تصنيف له سماه **مسألة سلوك أهل العدل بين المشبهة والمعطلة**. فقال: اتفقت على حديث[٤] الرؤية عدة من أصحاب رسول الله ﷺ كلهم أئمة منهم: ابن عمر وابن مسعود وابن عباس وصهيب وأنس ابن مالك وأبو موسى الأشعري وأبو هريرة وأبو سعيد الخدري وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاز بن جبل وثوبان وعمار بن روبية الثقفي وحذيفة عن أبي بكر الصديق وزيد بن ثابت وجرير بن عبد الله وأبو إمامة وبريدة الأسلمي وأبو برزة وعبد الله بن الحارث بن جز الزبيدي أحد وعشرون رجلا من أصحاب رسول الله عليه

---

(١) سورة يونس ــ ١٠ ــ الآية ــ ٢٦.

(٢) لوحة ١٦٤ ظ ز.

(٣) هو من كبار مشايخ خراسان وكان يقول: ما صنفت شيئا لينسب إلى ولكن كنت إذا اشتد على وقتي أتسلى بمصنفاتي ومن أقواله (ليس في الدنيا حمل أثقل من البر لأن من برك فقد أوثقك، ومن جفاك فقد أطلقك.

راجع: صفة الصفوة ص ١٤١ لابن الجوزي ط المعارف بالهند سنة ١٣٥٥ هـ..

(٤) لوحة ٢٤١ و د.

السلام (كلهم رووا عن رسول الله عليه السلام في إثبات الرؤية[١]) فمن ردها فقد قصد تكذيب هؤلاء في الأحاديث[٢] والدلائل السمعية، وفي[٣] هذا الباب كثرة وقد ثبتت بهذه الدلائل رؤية الله تعالى ولا ثبوت لما لا جواز له فثبت في ضمن الثبوت جواز الرؤية.

[الأدلة العقلية على جواز رؤية الله تعالى]:

ثم[٤] نشتغل بعد هذا ببيان جواز رؤية الله تعالى في العقول وإن كان الترتيب يقتضي إثبات الجواز أولاً بالدلائل العقلية ثم الثبوت بالدلائل السمعية إلا أنّا (قدمنا الدلائل)[٥] السمعية لما مر أن فيها الثبوت والجواز جميعا معا، فمن اكتفى بها كان ذلك كافيا له فلا يحتاج إلى الخوض في الدلائل العقلية.

ثم بعد فراغنا من إثبات ما رمنا إثباته بالدلائل السمعية نشتغل بالدلائل العقلية فنقول: كان أوائلنا وأوائل المعتزلة سبق منهم الإجماع أن الأعراض مستحيلة الرؤية، واختلفوا بعد هذا الإجماع أن العلة المطلقة للرؤية في[٦] الشاهد ما هي؟ فزعمت أوائلهم أنها الجسمية فكل ما هو جسم كان مرئيا، وكل ما لم يكن جسما فهو مستحيل الرؤية وقالوا: إن الباري[٧] جل وعلا ليس بجسم فيستحيل رؤيته وزعموا أن كل من قال: إن الله تعالى مرئي فقد زعم أنه جسم إذ لا فرق بين قول القائل هذا جسم وبين قولهم هذا مرئي كما لا فرق بين قولهم: هو عشرة وبين قولهم: هو قدر مائة وأصحابنا – رحمهم الله – قالوا: إن العلة المطلقة للرؤية هي

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) من الأحاديث التي تثبت الرؤية قوله (ص) سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضارون).
(٣) لوحة ٨٥ ظ ب.
وتوجد في ٨٤ ظ ب.
(٤) لوحة ١١١ و ط.
(٥) ز أقمنا أنك لائل.
(٦) لوحة ٢٤١ ظ د.
(٧) لوحة ١٦٥ و ز.

كونه قائما بالذات فما كان قائما بالذات يجوز رؤيته، وما لا يكون قائما بالذات يستحيل رؤيته والله تعالى قائم بالذات فكان جائز الرؤية، فمن زعم أن الله تعالى يستحيل رؤيته فقد ألحقه بما لا قيام له بذاته ثم إن أوائلنا وأوائلهم احتجوا لكون الأعراض مستحيلة الرؤية أن الخلاف بين العقلاء قديما وحديثا موجود في ثبوت الأعراض وانتفائها.

اشتغل المثبتون بإقامة الدلائل على ذلك ولو كانت هي مرئية محسوسة لما جرى الخلاف فيها بين أرباب الحواس السليمة، ولما جرت المحاجة بالدلائل العقلية ولما اشتغل العقلاء بالمحاكمة إلى دلائل العقول بل فزعوا إلى الحواس، ونسبوا المنكرين إلى العناد وجحد الضروريات والمكابرة للحواس وألحقوهم بالمتجاهلة من السوفسطائية، وحيث لم ينسبوهم إلى ذلك وناظروهم وأثبتوا ذلك بالدلائل العقلية علم أنها ليست بمرئية، وأن[1] طريق ثبوت العلم بها العقل لا الحس ثم إن النظام من جملة المعتزلة لم يثبت عرضا إلا الحركة، فأما ما وراء الحركة من الموجودات كالألوان والطعوم والروائح فقد جعلها كلها أجساما وجعل الألوان مرئية لكونها أجساما عنده، فإن لم تكن قائمة بالذات ثم ناقض، ولم يجوز رؤية الأصوات وإن كانت أجساما فأما المتقدمون من أصحابنا فقد اختلفوا في جواز درك الأعراض بالحواس الأخر نحو الأصوات أنها هل تدرك بحاسة السمع، فطرد عبد الله بن سعيد القطان[2] الكلام في كل ذلك وقال: لا يجوز إدراك عرض ما بحاسة من الحواس إذ لو أدرك لما جرى الخلاف في ثبوتها بين أرباب الحواس السليمة، وزعم أن المسموع هو الذات الذي قام به الكلام والصوت لا الكلام والصوت، فأما من سواه من[3] أصحابنا الذين لا يجوزون رؤية[1] الأعراض فإنهم يجوزون

---

(١) لوحة ٢٤٢ و د.
(٢) سبق التعريف به.
(٣) لوحة ١٦٥ ظ ز.

استدراكهما بسائر الحواس الموضوعة[٢] لدرك كل نوع منها فلم يطرد اعتلالهم في إخراج الأعراض من أن تكو مرئية بجريان الخلاف في ثبوتها بين العقلاء، فإذا التعويل على القائم بالذات غير ممكن إلا على طريق التعليق بالإجماع مع الخصوم في استحالة رؤية الأعراض فيقال لهم: اتفقنا أن ما هو مستحيل الرؤية في الشاهد هو العرض، وأن كل جسم جائز الرؤية، وكل جسم كما هو جسم فهو قائم بالذات فبنا[٣] أن نتأمل أنه يرى لأنه جسم فلا يعدى إلى الغائب لأنه ليس بجسم أو لأنه قائم بالذات فيعدى إلى الغائب لأنه قائم بالذات فينبغي أن نتكلم على هذا الوجه ولا نشتغل بدليل استحالة رؤية الأعراض إلا إذا كان المثبت للرؤية يرى في الأعراض رأي عبد الله بن سعيد فحينئذ[٤] يمكنه[٥] أن يتعلق بذلك الدليل، فأما من لم يكن يتابعه في ذلك ويجوز استدراك شيء من الأعراض بشيء من الحواس، فلا يمكنه التعويل على الدليل فينبغي أن يعتمد على إجماع الخصوم على ذلك، ثم نتكلم أن الأجسام ترى لقيامها بالذات دون التركب والجسمية ثم إن النظام منهم يبني[٦] الكلام على أصله أن الألوان مرئية وهي أجسام وليست بقائمة بالذات، فإذا انفكت الرؤية عن القيام بالذات وما انفكت)[٧] عن الجسمية، ووجه إبطال كلامه أنه بناه على أصلين كل واحد منهما غير صحيح **أحدهما** ادعاؤه أن الألوان أجسام، وهذا ممنوع بل هي أعراض لوجود حد العرض فيها فإن الحركة التي هي عرض بالإجماع إنما كانت عرضا لاستحالة قيامها بذاتها وافتقارها إلى محل واستحالة بقائها (إذ العرض

=

(١) ط سقط.
(٢) لوحة ١١١ ظ ط.
(٣) لوحة ٢٤٢ ظ د.
(٤) لوحة ٨٦ و ب وتوجد في لوحة ٨٥ و ب.
(٥) د سقط.
(٦) ط، ز ينفي.
(٧) ز ما بين القوسين سقط.

هذا هو يفارق الأجسام لاستحالة قيامها بذاتها وافتقارها إلى محل واستحالة بقائها)[١] ويفارق صفات الله تعالى لاستحالة بقائها وهذا الحد بعينه موجود في الألوان ثم هو وإن كان يدعي بقاءها إلا[٢] أنا نثبت بالدليل الذي ثبت به استحالة بقاء سائر الأعراض[٣] وهو أن الباقي يكون باقيا ببقاء، واستحالة قيام البقاء بما لا يقوم بنفسه ثابتة بالبديهة، فلم تكن الأعراض باقية على ما نبين ذلك إذا انتهينا إلى مسألة الاستطاعة[٤] - إن شاء الله تعالى. والألوان غير قائمة بذواتها فيستحيل قيام البقاء بها فلم تكن باقية فكانت أعراضا لا أجساما، ومع ذلك جوز النظام رؤيتها دل أن الرؤية تنفك عن الجسم فبطل تعليقه الرؤية بالجسم، وكذا هو يقول باستحالة رؤية الأصوات وإن كانت عنده أجساما فإذا بطل تعليقه جواز الرؤية بالجسم طردا وعكسا، فأما من سوى النظام من قدماء المعتزلة الذين يسلمون أن الألوان والطعوم والأصوات أعراض ويقولون: إنها مستحيلة الرؤية ويعلقون الرؤية بالجسم، يقولون: إن الجزء الذي لا يتجزأ قائم بالذات وهو مستحيل الرؤية، لخروجه من أن يكون جسما، فيدل هذا على تعلق الرؤية بالجسم وجودا وعدما.

وأصحابنا يقولون: إن الجسم هو المتركب من الجواهر وعند رؤيته نرى كل جوهر وإن لم يكن كل جوهر جسما، وهذا لأن الجوهر لو لم يكن في نفسه مرئيا قبل انضمامه إلى غيره لما صار مرئيا بالتركيب وانضمامه إلى غيره، لأن جواز

---

(١) ط، ز ما بين القوسين سقط.

(٢) لوحة ٢٤٣ و د.

(٣) ز سقط.

(٤) لوحة ١٦٦ و ز.

راجع في هذا مسألة الاستطاعة حيث يناقش النسفي بالتفصيل كل الوجوه التي تثبت استحالة بقاء الأعراض ثم يقول: أجمع العقلاء أن العرض لا يجوز أن يبقى ببقاء هو معنى زائد على الذات الباقي إذ قيام المعاني بالأعراض مستحيل لاستحالة قيامها بذاتها وافتقارها إلى محل تحله ويستحيل كونها محال بأغيارها.

الرؤية واستحالتها مما يرجع إلى الذات، والذات[١] لا تتبدل بالتركيب فلا يتبدل الحكم المتعلق[٢] بالذات، وهذا لأن المتبدل بالتركب هو الأحكام المتعلقة بالمقادير والكميات، فإن ما ليس بطويل إذا انضم إلى ما ليس بطويل يصيران جميعا طويلا، وكذا المربع والمثلث والمسدس وغير ذلك من الأشكال، فأما الأحكام المتعلقة بالذوات فلا تبدل لهما بالتركب لانعدام تبدل ذواتها عند التركب، إذ التركب ليس إلا بمجاورته غيره، والشيء بمجاورته غيره[٣] لا يتبدل في نفسه بل يتبدل القدر، فكذا الأحكام المتعلقة بالذات لا تتبدل لأنها تابعة للذات تبقى ببقائها وتزول بزوالها، ولما كانت الجواهر عند التركيب مرئية دل أنها عند التفرد مرئية وهي قائمة بالذات وليست بجسم، فكانت الرؤية دائرة مع القيام بالذات دون الجسم، فتتعدى إلى كل قائم بالذات، فمن أراد بالتعلق بهذه الطريقة ينبغي أن يسال الخصم أنه هل يرى رؤية الأعراض جائزة، فإن رآها مستحيلة الرؤية يكلِّمه على هذه الطريقة، وإن قال: إن بعض الأعراض مرئية فينبغي أن لا يتمسك بهذه الطريقة لأنه لا يمكنه بمشيئته إلا إذا رأي في استحالة إدراك الأعراض بالحواس كلها رأي عبد الله بن سعيد، فيتكلم بالمعقول الذي بينا في استحالة رؤية الأعراض وإدراكها بالحواس[٤] من وجود الخلاف فيها بين أرباب الحواس السليمة، حينئذ يمكنه الكلام، فأما غير عبد الله من قدماء أصحابنا فإنما[٥] كانوا يعلقون الرؤية[٦] بالقائم بالذات بمساعدة[٧] المعتزلة إياهم في القول باستحالة رؤية الأعراض لا غير.

---

(١) لوحة ١١٢ و ط.
(٢) لوحة ٢٤٣ ظ د.
(٣) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسياق.
(٤) لوحة ٨٦ ظ ب وتوجد اللوحة ٨٥ ظ ب.
(٥) لوحة ٢٤٤ و د.
(٦) لوحة ١٦٦ ظ ز.
(٧) ز لمساعدة.

[رأي الماتريدي]:

وكان الشيخ أبو منصور الماتريدي يرى الأصوب في هذه المسألة أن يتمسك بالدلائل السمعية التي مر ذكرها. فإذا عجزت الخصوم عن الاعتراض عليها وزعمت أن الدلائل السمعية إن أوجبت الرؤية فالدلائل العقلية منعت القول بالرؤية فكانت الآيات والأحاديث متشابهة يجب التوقف فيها.

فيقال لهم: لم قلتم إن الدلائل العقلية منعت القول بالرؤية؟ فإذا قالوا: لأن المرئي هو الجسم بدليل أن في المشاهدة لا يرى إلا الجسم والله تعالى ليس بجسم يطالبون بدليل.

وقيل لهم: لم قلتم إن الجسم يرى لأنه جسم؟ ويعارضون أنها تعلقت بالأجسام لا لكونها أجساما بل لكونها قائمة بالذات فيعلل بها على طريق المعارضة دفعا لكلام الخصوم لا لابتداء التعليل ليقع الدليل على الخصم فيهدم حينئذ ما يقيم من الدلالة على تعلق الرؤية بالجسم على ما بينا، ولا يحتاج إلى إقامة الدليل على تعلقها بالقائم بالذات، فكان هذا أضيق على الخصم وأحسم لمادة شغبه فإنه - رحمه الله - ذكر في المقالات في مسألة المائية فقال: ثم الأصل أن ما لا يرى في الشاهد عرض يقول بغيره وإلا فكل قائم بنفسه يرى، فإذا كان الله تعالى قائما بذاته يرى لا على الاعتلال بذلك ولكن على الرفع والمقابلة[١] إذ لم يرجع في[٢] الأمر إلى ما يوجبه الدليل لكن رجع إلى الوجود في الشاهد هذا لفظه - رحمه الله - ومعناه ما بينا.

وكذا لو سلكت هذه الطريقة مع (المتأخرين منهم)[٣] القائلين بجواز رؤية

---

(١) لوحة ١١٢ ظ ط.
(٢) لوحة ٢٤٤ ظ د.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.

بعض الأعراض أيضا مع جواز رؤية الأجسام، وقد أثبتنا[١] بالدليل السمعي أنه تعالى مرئي فلم توقفت في القول بها؟ فإن زعم لمخالفة الدليل السمعي الدليل[٢] العقلي قيل[٣]: ولم قلت إنها تخالف الدليل العقلي؟ فإذا قال: إن المرئي في الشاهد ما هو (من هذه الأجناس)[٤] المخصوصة وهي الأجسام والألوان والله تعالى خارج من هذه الأجناس.

يقال لهم: لم قلتم: إن تعلقها بهذه الأجناس تعلق الأحكام بالعلل دون كون هذه الأجناس من أوصاف الوجود؟ ويطالبون بالدليل فما أقاموا من الدليل يهدم[٥] عليهم على ما نبين بعد هذا، فيسهل حينئذ الكلام وتقل مؤنة المجادلة وتخف.

وينبغي أن لا يدعي أن العلة المطلقة للرؤية القيام بالذات أيضا، وما ذكره الشيخ – رحمه الله – ذكر على طريق المسامحة والمساهلة، بل يطالب الخصوم بإقامة الدلالة على ما جعله علة فحسب، ولا نشتغل بادعاء شيء علة فإنهم هم المدعون أن العلة المطلقة للرؤية ما زعموا، فلا معنى للاشتغال بمعارضة العلة بالعلة قبل العجز عن منع دليل الخصوم وهدمه، وإنما يصار إلى ذلك عند العجز عن ذلك ولا عجز بحمد الله على ما نبين بعد هذا – إن شاء الله تعالى – فمن أصغى إلى[٦] هذه الوصية وتمسك بهذه الطريقة فقد كفى مؤنة الخصم واندفعت عنه معرة مجادلتهم. ومن رام الخوض في الدليل المعقول الذي اعتمد عليه المتأخرون من أصحابنا وأراد الوقوف عليه فنبين له ذلك. فنقول – وبالله التوفيق –.

أن المتأخرين من أصحابنا عند دعوى المتأخرين من المعتزلة رؤية بعض

---

(١) ب، د وقيل بينا ـ وقد أثبتنا عبارة باقي النسخ للسياق.
(٢) ز سقط.
(٣) ز سقط.
(٤) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه مكانه للسياق.
(٥) لوحة ١٦٧ و ز.
(٦) لوحة ٢٤٥ و. د.

الأعراض ــ ذهبوا إلى أن العلة المطلقة للرؤية في الشاهد المجوزة لها، الوجود. وأن كل موجود رؤيته ممكنة جائزة[١] ودليل ذلك أنا نرى الجوهر والألوان والأكوان وهي الحركة والسكون والقرب والبعد والاجتماع والافتراق، وقد وافقنا الجبائي، على[٢] أن هذه الأجناس الثلاثة[٣] مرئية وابنه أبو هاشم وافقنا على رؤية الألوان، وخالفنا في رؤية الأكوان والنظام وافقنا على رؤية الألوان غير أنه ادعى أنها أجسام، ولقد أقمنا الدلائل على كونها أعراض، فإجماع هؤلاء أغنانا عن إقامة الدليل على رؤية بعض الأعراض، وكونها جائزة الرؤية ثم الدليل مع هذا على رؤية الأعراض التمييز بالبصر بين الأسود والأبيض وبين المجتمعين والمفترقين من غير قيام السواد والبياض والاجتماع والافتراق بآلة الرؤية وهو البصر، ولم

---

(١) يقول السيد الشريف في شرحه للمواقف جـ٣ ص ١٠٠ ــ ١٠١ مسلك الوجود هو طريق الشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأكثر أئمتنا، وتحريره أنا نرى الأعراض كالألوان والحركة والسكون.. وهذا ظاهر، ونرى الجواهر أيضا لأنا نرى الطول والعرض في الجسم.. ونميز الطويل من الأطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من أنه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا إن قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون أكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وإن قام بأكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال، فرؤية الطول والعرض هو رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم، فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فإن الأجسام والأعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق، ولولا تحقق أمر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك أي اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لأن نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة إلى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لابد من أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض وإلا لزم تعليل الأمر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الأمور المختصة إما بالجواهر وإما بالأعراض وهو غير جائز.. ثم هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما، فإن الأجسام لا توافق الألوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح أن يكون علة للصحة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء للعلة لأن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم، وإن سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود.. وذلك لأن الوجود مشترك بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية.

(٢) لوحة ٧٨ و ب.

(٣) بهامش وأثبتناها مكانها للسياق، وسقط من د.

يعرف كون الجواهر مرئية إلا بالتمييز بالبصر بين أجناسها وحصول العلم بوجودها، وهذا المعنى بعينه في حق الأكوان والألوان[١] موجود فكانت مرئية، ولو لم تكن مرئية لعرف بالرؤية وجود الجواهر ولكان لا يوقف على كونه متحركا أو[٢] ساكنا[٣] أو مجتمعا أو متفرقا كما لا يوقف على الطعوم بمجرد الرؤية لانعدام تعلقها بالطعوم على ما أجرى الله تعالى العادة، وإن كانت مرئية عندنا لكونها موجودة على ما نبين بعد هذا - إن شاء الله تعالى.

والدليل على أن الجواهر مرئية موافقة جميع المعتزلة إيانا على ذلك فيغنينا الإجماع عن إقامة البرهان على ذلك، ثم الدليل على ذلك حصول التمييز بين أجناس الجواهر بالرؤية كحصوله بين أنواع الألوان.

ثم يقال لهذا: الذي لا يجوز رؤية الجواهر ولم يجوز إلا رؤية الألوان: بم عرفت أن الألوان مرئية؟ فإن قال: بالتمييز بين أنواعها بالرؤية فكذا يلزم في الجواهر والأكوان والطول والقصر والحركة والسكون وغير ذلك. وبعين هذا يطالب النظام فيقال له: لم قلت إن الألوان مرئية؟ فلا يمكن أن يتعلق بالتمييز بين أنواعها فيلزم رؤية الحركة والسكون، وكذا أبو هاشم يطالب بالعلة التي لأجلها جعل الألوان مرئية ثم يطالب بالتفرقة بينها وبين الأكوان ويسوي بينها وبينها[٤] بعين تلك العلة. وإذا ثبت رؤية الجواهر والأكوان والألوان فنقول:

[ما هي العلة المجوزة للرؤية؟]:

لابد من سبر الأوصاف ليتبين العلة المجوزة للرؤية من الأوصاف[٥] الاتفاقية

---

(١) لوحة ٢٤٥ ظ د.
(٢) لوحة ١٦٧ ظ ز.
(٣) لوحة ١١٣ و ط.
(٤) أي بين الألوان والأكوان.
(٥) لوحة ٢٤٦ و د.

المقترنة بها المسماة عند المتكلمين أوصاف الوجود، ثم نعدي الرؤية بتلك العلة من الشاهد إلى الغائب إذ التعدية من الشاهد إلى الغائب تكون بأوصاف العلة دون أوصاف الوجود. والفرق بين أوصاف الوجود وأوصاف العلة قد مرت في مسألة الصفات (فنشتغل بسبر الأوصاف[١]) ليتبين وصف العلة من أوصاف الوجود فنقول: لا يخلو المرئي في الشاهد من أن يكون مرئيا لكونه جسما أو لكونه عرضا أو لكونه لونا أو لكونه متلونا أو لكونه قائما بالذات أو لكونه كونا أو لكونه متكونا أو لكونه معلوما أو لكونه مذكورا أو لكونه محدثا أو لكونه موصوفا أو لكونه باقيا أو لكونه موجودا. ولا جائز أن يرى لكونه جسما لأنا أقمنا الدلالة على رؤية اللون والكون، وهما ليسا بجسمين، ولا جائز أن يرى لكونه عرضا لقيام الدلالة على كون الجسم مرئيا وليس هو بعرض على[٢] أن عند الخصوم يستحيل رؤية كلها. ولا جائز أن يرى لكونه لونا لأنا رأينا ما ليس بلون وهو الجوهر والكون على ما أثبتنا ذلك بالدليل وساعدنا على ذلك الجبائي.

ولا جائز أن يرى لكونه ملونا أو متلونا لقيام الدلالة على رؤية الألوان والأكوان، وليست هي بمتلونة لاستحالة قيام اللون بها.

ولا[٣] جائز أن يرى لكونه قائما بالذات أو لكونه موصوفا لأن[٤] الخصوم لو علقوا الرؤية بكونه قائما بالذات أو لكونه موصوفا فقد سلمت لنا المسألة[٥] وأمكن التعدية إلى الغائب، ثم إنا بينا أن اللون والكون مرئيان وليسا بقائمين بذواتهما ولا موصوفين بصفة تقوم بهما.

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ١٦٨ و ز.
(٣) لوحة ٨٧ ظ ب.
(٤) لوحة ٢٤٦ ظ د.
(٥) لوحة ١١٣ ظ ط.

ولا[١] جائز أن يرى لكونه متكونا لأن المتكون إذا أريد به الموجود فهو ما تدعيه وإن أريد به ما قام به عرض يسمى كونا فهو فاسد، لأن اللون والكون مرئيان، وكذا لو خلق الله تعلى في ابتداء خلقه العالم جوهرا واحدا لكان مرئيا على ما قررنا قبل هذا من وجوب كون الجزء الذي لا يتجزأ مرئيا، ولم يكن متكونا حينئذ.

ولا جائز أن يرى لكونه معلوما أو مذكورا لأن المعدوم معلوم ومذكور وليس بمرئي، على أن الخصوم لو ادعوا أن الشاهد يرى لكونه معلوما أو مذكورا للزمتهم التعدية لكونه تعالى معلوما مذكورا.

ولا جائز أن يرى لكونه محدثا لأن المحدثات عندهم ما يستحيل رؤيته، لأن عند أوائلهم ما سوى الجسم من الموجودات مستحيل الرؤية وهي محدثة، وعند الجبائي ما وراء الألوان والأكوان من الأعراض يستحيل رؤيتها وإن كانت محدثة وكذا الحكم عند أبي هاشم فيما وراء الألوان من الأعراض، وكذا عند النظام الحركات والأصوات يستحيل رؤيتها وهي محدثة على الجواهر ترى في حالة البقاء وهي في حالة البقاء ليست بمحدثة حقيقة إذ المحدث ما يتعلق به[٢] الإحداث وهو يتعلق بها في أول أحوال وجودها لا في حالة البقاء إلا عند النظام خاصة وهو فاسد لاستحالة تعلق الإحداث بموجود انقضى أو آن حدوثه إذ إحداث الموجود وإيجاده محال. ولا جائز أن يرى لكونه باقيا لأنها لو تعلقت بالباقي ثبت ما ادعيناه وأمكنت[٣] التعدية إلى الغائب لأن الله تعالى باق. على أن أثبتنا بالدليل رؤية الألوان والأكوان وهي أعراض، ويستحيل بقاؤها عندنا، فإن ادعت المعتزلة بقاءها ننقل الكلام إلى تلك المسألة، على أن عند النظام الأصوات باقية ويستحيل رؤيتها عنده، وأجاز الجبائي بقاء الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والعجز

---

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ٢٤٧ و د.
(٣) لوحة ١٦٨ ظ ز.

والعلم والاعتقاد والكلام، وليست هذه الأشياء بمرئية عنده، وكذا ابنه يقول ببقاء جميع الأعراض التي أجاز أبوه بقاءها إلا الكلام خاصة، ولا يجوز رؤية شيء منها، على أن كل جنس يرى عندهم يكون جائز الرؤية في أول أحوال وجوده بلا خلاف بين العقلاء فضلا عن المتكلمين، لأن ما يستحيل رؤيته لذاته لا يختلف باختلاف الأزمنة، وهي في تلك الحالة ليست بموصوفة بالبقاء إلا عند عباد[١] والكرامية[٢] وهو فاسد لصحة قول القائل وجد ولم يبق عند جميع أهل اللسان.

[العلة في الرؤية الوجود]:

وإذا اندفعت هذه الوجوه تبين أن جواز الرؤية كان متعلقا بالوجود والله تعالى موجود فكان جائز الرؤية، ثم عرفنا[٣] ثبوت الرؤية للمسلمين في دار الكرامة بما مر من الدلائل السمعية، فإن قيل[٤]: رؤية شيء من الأعراض غير مسلم من أوائلنا فلم قلتم ذلك؟

قولكم: إن التمييز يقع بالبصر بين الساكن والمتحرك والمجتمع والمفترق والأسود والأبيض، كما يقع بين جنس جوهر[٥] وجنس آخر فقول بهذا لا يتبين أن السواد والبياض مرئيان، وكذا الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، بل المرئي هو المتحرك والساكن والأسود والأبيض والمجتمع والمفترق لا هذه الأعراض بدليل أن نفاة الأعراض ينكرون وجودها، مع أنهم أرباب الحواس السليمة على ما مر، غير أن المتحرك إذا رؤى عرف وجود الحركة بالدليل، وكذا السواد والبياض، هذا[٦] كما يقول إن التمييز يقع بحاسة اللمس بين الحار والبارد والخشن والأملس

---

(١) هو عباد بن سليمان الصيمري وقد سبق التعريف به.
(٢) سبق التعريف بهم ص ٩.
(٣) لوحة ٢٤٧ ظ د.
(٤) د قالوا.
(٥) لوحة ١١٤ و ط.
(٦) لوحة ٨٨ و ب.

والصلب والرخو على حسب ما يقع بين الأسود والأبيض بحاسة البصر، ومع ذلك أجمع العقلاء على أن الحرارة والبرودة والمَلاسة والخشونة والصلابة والرخاوة ليست: بملموسة[(١)] وكذا البياض والسواد[(٢)] والحركة والسكون.

قيل لهم: لا وجه إلى هذا المنع فإن شيئا ما مرئي في الشاهد لا محالة لا ينكر ذلك إلا من كابر حسه، ولم يعرف كونه مرئيا إلا بتمييزه بحاسة البصر بينه وبين غيره من غير أن يحل الآلة منه شيء، فإن الجسم لما كان يرى لم يحل من معنى الجسمية في العين شيء، ومع ذلك حصلت به المعرفة بذلك[(٣)] الجسم والتمييز بينه وبين غيره، وهذا المعنى بعينه موجود في السواد والبياض والحركة والسكون، فكانت مرئية بخلاف اللمس، فإن هناك لا يعرف باللمس إلا وجود الجسم الممسوس ثم ما وراء ذلك من المعرفة الحاصلة بتلك الأعراض التي وضع اللمس لأجلها لا يحصل بمجرد اللمس بقيام تلك المعاني بآلة اللمس وهي اليد، فإن الحرارة تقوم باليد وكذا البرودة وكذا الخشونة والملامسة يؤثران في اليد عند إمرارها على الصفحة العليا من الجسم من تسهل المرور وتعذره، وكذا في الصلابة والرخاوة يحل اليد معنى من الدخول في أجزائه وامتناعه من الدخول فيها، فيعرف هذه المعاني لقيامها بآلة اللمس التي هي من أجزاء المساس فيعرف حلولها في نفسه كما يعرف الحر والبرد باتصالهما به، فيثبت له العلم بقيامها بالمحل تبعا لثبوت العلم بحلولها فيه، وهذا المعنى منعدم من الرؤية فإن الرائي يعرف الجواهر والأكوان والألوان من غير حلول شيء من هذه الأشياء في الرائي، فلو لم تصر مرئية لما حصل له التمييز بينها وبين أغيارها إذ الوقوف على صفة في الغير لن يكون إلا بدخولها تحت الحس، فأما ما يقوم بذات الإنسان فيمكنه أن يعرفه بالضرورة، فما

---

(١) ز بممسوسة.
(٢) لوحة ١٦٩ و ز.
(٣) لوحة ٢٤٨ و د.

قام به من الحرارة والبرودة وغيرهما عرفه بالضرورة وعرف لضرورة قيامها به قيامها بالمحل الممسوس من غير حصول المس لهذه المعاني. فأما في المرئي فذلك وقوف على معنى في الغير ابتداء[١] بالحس، وما تزعمون من إنكار نقاة الأعراض، يبطل بالأصوات عندكم، فإن الصوت عندكم مسموع ومع ذلك ينكرون، فإن قالوا: إنما ينكرون في الأصوات كونها أغيارا للذات ومعاني وراءها لا وجودها، وكونها أغيارا للذات ومعاني وراءها أم[٢] هي راجعة إلى الذات كصفة الوجود (مما لا يمكن معرفته بالحس فلم يكن الخلاف في الحقيقة فيما يحس به بل فيما لا يحس قلنا)[٣]: وهذا هو بعينه الجواب في الألوان والأكوان أن[٤] أنفسها داخلة تحت الحسن مرئية به ولا خلاف في ثبوتها إنما الخلاف في كونها معاني وراء الذات، وذلك مما لا يمكن معرفته بالحس.

فإن قالوا: لا وجه إلى ادعاء رؤية الأكوان فإن راكب السفينة لا يرى تحركها ولا يحس ذلك، ولو كانت مرئية لرآها الراكب، وهو شبهة أبي هاشم.

قلنا: يمثل هذه الشبهة تنكُر السوفسطائية رؤية الأجسام، فإنهم يزعمون أن من البر يرى السراب وغيره لا يرى ممن كان يقرب من السراب ولم يوجب ذلك قدحا في رؤية الأجسام، فكذا ما ألزمت، على أن اللون عندك مرئي، ولو أن سهما صبغ بأصباغ مختلفة ثم رمي، أو فلكة مغزل أو عتبة تصبغ بأصباغ مختلفة ثم تدار لا يرى إلا لون واحد، وما وراء هذا الواحد لا يرى وإن كان في حال رمي السهم ودوران المغزل موجودا فكذا حركة السفينة بل أولى لأن تلك الألوان لا يقف

---

(١) لوحة ٢٤٨ ظ د.
(٢) لوحة ١٦٩ ظ ز.
(٣) ب ما بين القوسين بالهامش وقد أثبتناه في مكانه لسلامة السياق.
(٤) لوحة ١١٤ ظ ط.

عليها ولا يعرفها في تلك الحالة أحد من الناس، وحركة[١] السفينة يقف عليها غير راكبها (وكذا راكبها لو نظر[٢]) إلى الماء رأي حركة السفينة، ثم ذلك لم يوجب استحالة رؤية الألوان فكذا ما ألزمت، على[٣] أن الأكوان وإن لم يتعلق بها الرؤية في الشاهد لا يبطل ذلك اعتلالنا بالوجود، لأن الألوان مرئية بلا خلاف بيننا وبين أبي هاشم، ولا وصف يجمع الألوان والجواهر يمكن تعلق الرؤية به إلا الوجود على ما سبق تقديره، فإذا هذا السؤال لا يجدي التعلق به نفعا للخصوم.

فإن قالوا: رؤية الجواهر والأكوان والألوان وإن ثبتت في الشاهد غير أن ما وراء الألوان وهو الجواهر والأكوان ليس بمختص بالوقوف عليه بالرؤية بل قد يمكن إدراك ذلك بما وراء البصر وهي المس، فإن الأعمى يعرف وجود الجسم وحركته وسكونه واجتماع الجسمين وافتراقهما بالمس (كما يعرف ذلك بالبصر فأما اللون فهو لا يوقف عليه إلا بحاسة البصر، وبهذا لا يعرف الأعمى لون الجسم بالمس)[٤] فكان اللون هو المختص بالإدراك بحاسة البصر على معنى أنه لا يدرك بشيء من الحواس إلا بالبصر، ولو كان الباري جل وعلا مرئيا مع أنه ليس بمسموع[٥] ولا بممسوس ولا مذوق ولا مشموم، لكان إدراكه مختصا بالرؤية فكان لونا إذ هذا من خاصة اللون، وحيث يستحيل أن يكون الله تعالى من جنس الألوان، استحالة أن يكون مختصا بالإدراك بالبصر.

فبعد ذلك إما أن يقال: إنه مسموع[٦] كما أنه مبصر أو مذوق أو مشموم وذا محال. وإما أن يمتنع عليه الرؤية.

---

(١) لوحة ٢٤٩ و د.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ٨٨ ظ ب.
(٤) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٥) لوحة ١٧٠ و ز.
(٦) لوحة ٢٤٩ ظ د.

قيل لهم: هذا كله تمويه أو جهل بمذاهب الخصوم وبالحقائق. أما الجهل بمذاهب الخصوم فإن عبد الله بن سعيد وأبا الحسن الأشعري كانا يقولان: إن ذات الباري تعالى يجوز أن يسمع كما يجوز أن يرى، فلم يكن عذرهما الذات مختصا بالرؤية. فبطل هذا الكلام.

ثم إن عند الأشعري اللون يجوز أن يسمع أيضا فلم يكن للون اختصاص بالرؤية ولا لذات الباري جل وعلا. ثم استواء ذات الباري واللون في أن كل واحد منهما يجوز أن يسمع ويرى لا يوجب أن يكون الباري جل وعلا لونا، لأن كل واحد منهما أعني الرؤية والسمع يتعلق بكل موجود، فيتعلق بالمتضادات والمختلفات ولا يوجب التشابه والاستواء[١] بينهما[٢]، فكذا هذا[٣].

وأما الجهل بالحقائق فلأنهم زعموا أن اللون لا يدرك إلا بالبصر والحركة والسكون والاجتماع والافتراق تدرك بالمس كما تدرك بالبصر، وهذا جهل منهم. وذلك أنا نقول لهم: أيش[٤] تعنون بقولكم: إن اللون لا يدرك إلا بالبصر؟ أتعنون أنه لا يعلم البتة إلا بالحس ويرى ليعلم ولا طريق للعلم به سواه؟ ثم يقال لهم: أيش تعنون بقولكم: إن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق يدرك بالمس؟ أتعنون أنها تمس فتكون ممسوسة (كما تكون مرئية)[٥] أو أنها عند مس الجسم تعلم من غير أن

---

(١) لوحة ١١٥ و ط.
(٢) ط عنهما.
(٣) دليل الوجود أو كون العلة هي الوجود يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ الأشعري يلتزمه ويقول: لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له، وإنما لا نرى هذه الأشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله بذلك أي يعدم رؤيتها... ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها.
— ولعل هذا يؤيد كلام النسفي في رأيي الأشعري والقلانسي بجواز سماع ذات الله كما يجوز رؤيته. راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج٣ ص ١٠١.
(٤) يعني — أي شيء — وهو تعبير عربي صحيح يميل إليه بعض الكتاب وقد استخدمه النسفي كثيرا في التبصرة.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

تكون ممسوسة؟ فإن عنيتم أنها[١] تمس فتكون ممسوسة كما تكون مرئية فهذا باطل إذ غير الجسم لا يمس، لاستحالة قيام المماسة بالأعراض، ولابد من المس من قيام المماسة بكل واحد من المتماسين. فإن قالوا: لا تصير ممسوسة ولكنها تصير معلومة بالحس بمس الجسم الذي هو محلها. قلنا: ما لا يدخل تحت الحس لا يصير معلوما بالحس بل يصير معلوما بالعقل بواسطة الحس فكان[٢] العلم الحاصل بالاجتماع والافتراق والحركة والسكون بالعقل بواسطة الحس إذ لم تصر هذه الأشياء ممسوسة كالعلم بالحرارة والبرودة والملامسة والخشونة والصلابة والرخاوة، وعند الرؤية تصير هذه الأشياء أعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مرئية على ما قررنا.

ثم بالوقوف على هذه الجملة الحقيقية. يقال لهم: إن عنيتم أن اللون لا يدرك إلا بالبصر ولا يحس بشيء من الحواس الأخر، فكذا الحكم في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فإذا لا اختصاص للون. وإن عنيتم أنه لا طريقة لمعرفته إلا الرؤية والحركة والسكون والاجتماع والافتراق لمعرفتها طريق آخر سوى الرؤية، قلنا: ذات[٣] الله تعالى تعرف بالعقل بواسطة مشاهدة الآيات الدالة عليه، فإن لم يجب تكون الأكوان وهي الحركة والسكون مرئية أن تكون لونا لما أنها تعرف بطريق آخر في الجملة في الحس، فلا يجب كون الباري جل وعلا لونا وإن كان مرئيا[٤] لأنه يعلم بطريق آخر فإن وجب وكونه تعالى لونا لكونه مرئيا، وإن كان لمعرفته طريق آخر سوى الرؤية، لوجب كون الأكوان ألوانا لكونها مرئية وإن كان لمعرفتها طريق آخر، والقول به خروج عن المعارف، فكذا هذا.

---

(١) لوحة ٢٥٠ و د.
(٢) لوحة ١٧٠ ظ ز.
(٣) لوحة ٨٩ و ب.
(٤) لوحة ٢٥٠ ظ د.

ثم نقول: إنا بينا بالدليل أن كون الذات مرئيا حكم كونه موجودا، والباري موجود فكان مرئيا، واللون موجود فكان كونه مرئيا حكما لكونه موجودا، فكان مرئيا لكونه موجودا لا لكونه لونا، فدل بكونه مرئيا على مطلق الوجود إذ الحكم يدل على علته لا على موجود مقيد، ولا دلالة في كونه مرئيا إلا على مطلق الوجود، فلو كان لونا لكان لا لأنه مرئي بل لأنه لا يدرك بالحواس الآخر، فيكون لكونه (لونا حكما لكونه)[1] غير مدرك بالحواس الأربع الأخر سوى البصر، وهذا فاسد، لأن هذا تعليق الحكم وهو كونه لونا بالعدم وهو كونه غير مدرك بتلك الحواس وذا باطل، ولأنه يقتضي أن يكون العلوم والقدر والإرادات كلها ألوانا لأنها لا تدرك بشيء[2] من الحواس الأربع، فكانت مساوية لها في علة كونها ألوانا وهي كونها غير مدركة بالحواس الأربع، فكانت مساوية لها في الحكم وهذا باطل. (ولأنا بينا بالدليل أن كونه جائز الرؤية من حكم الوجود وهو موجود)[3] وأثبتنا بالدليل أن[4] الذوق والشم وللمس والسمع مستحيل على ذاته، وأثبتنا بالدليل أنه ليس بلون، فكان من مقتضى مجموع هذه الدلائل أن اللون ليس ما يختص إدراكه بالرؤية لقيام الدليل على ذات مختص بكونه مرئيا وليس بلون.

[شبهة لهم]:

وإن[5] قالوا: تعليق جواز الرؤية بالوجود فاسد، فإن كثيرا من الموجودات لا تتعلق بها الرؤية كالقدر والإرادات والعلوم، والاعتقادات والفكر والطعوم والروائح، فإذا كل مرئي وإن كان موجودا فكل موجود ليس بمرئي، فوقع الانفكاك بين الوجود والرؤية.

[الرد عليها]:

---

(١) ز ما بين القوسين سقط.
(٢) لوحة ١١٥ ظ ط.
(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة ١٧١ و ز.
(٥) لوحة ٢٥١ و د.

قلنا: التعليل وقع لجواز الرؤية لا للوجود، وهذه الأشياء جائزة الرؤية بالدليل الذي تقدم ذكره، فأما وجوب الرؤية فإنه يكون بتخليق الله تعالى للرؤية في آلة الرؤية فإذا خلق الرؤية للشيء يرى ذلك، وإن لم يخلق الرؤية وخلق ضدها لا يرى، ولم يخرج الشيء من أن يكون مرئيا هذا كما أن الله تعالى لو خلق العلم بشيء من الأشياء علم ذلك الشيء، ولو لم يخلق العلم حتى جهله الإنسان بقي مجهولا، ولم يخرج من أن يكون العلم به ممكنا، فكذا هذا.

(فإن قالوا)[١]: هذا الكلام في غاية الفساد فإن وجود المرئي وارتفاع السواتر بينه وبين آلة الرؤية بدون الرؤية لا يتصور.

قلنا: لم قلتم ذلك؟ فإن قالوا: لو جاز هذا لبطلت المعارف وصحت السوفسطائية فإن على قود كلامكم هذا يجوز أن يكون ها هنا بحضرتنا قبله عظام ترقص ونيران هائلة تضطرم ودبادب[٢] وبوقات[٣] تضرب وينفخ فيها، وأعلام منشورة وعساكر مارة، ولم تخلق فينا الرؤية والسمع، فلم نقف على ذلك، وركوب هذا وتجويزه خروج عن المعقول وادعاء ما يعرف كذبه[٤] ضرورة وتمسك بالسوفسطائية.

قلنا: شيء مما ذكرت ليس بلازم فإن الرؤية إنما كانت معنى في الآلة يخلقه الله تعالى عند فتح الإنسان العين لا محالة بلا خلاف بيننا وبين المعتزلة سوى أبي هاشم فإنه أنكر كون الرؤية وسائر الادراكات معاني[٥]، ونحن[٦] نستدل على ثبوتها عليه بمثل ما نستدل به على ثبوت[٧] جميع الأعراض، ولم[١] يحصل لأبي هاشم بهذا

(١) ز مابين القوسين سقط.
(٢) الدبدبة شبه طبله والجمع دبادب ــ راجع المصباح المنير.
(٣) بوقات مفردها البوق وهو ما ينفخ فيه ــ راجع مختار الصحاح.
(٤) لوحة ٢٥١ ظ د.
(٥) ب للــ سقط وقد أثبتناها من باقي النسخ للسياق.
(٦) لوحة ٨٨ ظ ب.
(٧) ب بالهامش وقد أثبتناها ومكانها للسياق.

المنع سوى إبطال طرق إثبات الأعراض على نفسه، فإذا كانت الرؤية ثابتة وهي معنى في العين بتخليق الله تعالى عرف ذلك بالإجماع من كل، وبالدليل الذي تلجئ أبا هاشم إلى الاعتراف به، والله تعالى يخلق ما يخلق باختياره فمن الجائز أن لا يخلق الرؤية في عين إنسان فلا يرى، وإن لم يكن بينه وبين المرئي حجاب لانعدام الرؤية، وهذا كما لم يخلق في حال تحقيق السواتر والحجب، وهناك انعدام الرؤية، (بأن لم)[2] يخلق الله تعالى الرؤية في الآلة، وخلق ضدها لا لوجود السواتر[1] لأن الشيء إنما يستحيل وجوده إذا اشتغل محله بضده، فأما قيام ما ليس بضد للرؤية في غير محل الرؤية فلا يوجب استحالة[3] الرؤية في محلها.

غير أن الله تعالى أجرى العادة أن يخلق ضد الرؤية وجود السواتر نظر العباد ليمكنهم إخفاء ما لا يعجبهم اطلاع غيرهم عليه بتحصيل السواتر فيحصل ضد الرؤية في الآلة فلا توجد الرؤية، فلو لم يخلق الرؤية مع انعدام السواتر وارتفاع الحجب في الجواهر والألوان والأكوان[4] (لكانت لا ترى ولا تخرج من كونها جائزة الرؤية)[5] فكذا هذه الأشياء.

والذي يحقق هذا: أن حركة السفينة لا يراها الراكب ويراها غيره لوجود ضدها في بصره، وإن كانت الحركة مرئية عند الجبائي، وصبغ المغزل والسهم لازم عليه وعلى ابنه. والذي يحقق هذا ثبوت رؤية النبي عليه السلام الملك وانعدام رؤية غيره بلا ساتر، ولو لم يكن ذلك إلا بخلق الله الرؤية في عين النبي عليه السلام وخلقه ضد الرؤية في عين غيره.

---

(١) لوحة ١٧١ ظ ز.
(٢) ز ما بين القوسين سقط.
(٣) لوحة ١١٦ و ط.
(٤) لوحة ٢٥٢ و د.
(٥) ط، ز ما بين القوسين سقط.

وكذا المحتضر يرى ملك الموت وأعوانه، ومن بحضرته من العواد والممرضين لا يرون شيئا من ذلك. ثبت هذا بأحاديث ينسب رادها وجاحدها إلى الإلحاد والخروج عن الإسلام. فدل أن ما ذهبنا إليه كلام صحيح لا يكاد يتوجه عليه سؤال لو تأمل الخصم وأنصف.

وبهذا التحقيق والتقرير يتبين أن الطعوم والروائح وغيرها من الأعراض التي لم يجر الله تعالى[١] العادة برؤيتها مرئية لوجود العلة وهي الوجود وانعدام الرؤية ما كان لاستحالة رؤيتها بل بخلق الله تعالى ضد[٢] رؤيتها في أبصارنا، ولو أجرى العادة لرأيناها.

والذي يحقق هذا كله: أن كلا اتفقوا أن المقابلة للعرض واتصال الشعاع به وقربه وبعده ولطفه مستحيل، إذ هذه المعاني تثبت في الأجسام دون الأعراض. وإذا ثبت هذا علم أن رؤيته لم تكن لوجود المقابلة واتصال الشعاع وقربه، ولم يجز أن يكون عدم[٣] هذه المعاني في حق محل العرض مانعا من إدراك العرض، لأنه لو جاز أن تكون العلل التي تعرض لأمكنته مانعة من إدراكه ولا تؤثر فيه بتغيير وصف منه، لم نأمن أن يكون لطف الملائكة وبعد الفلك وعدم اتصال الشعاع بما في قعور البحار وارتفاع المقابلة بين القديم والمحدث (ووجود الساتر بين الباري وبيننا)[٤] مانعا من إدراك ما يوجد بحضرتنا من الفيلة والجمال والفرسان والأعلام وهذا دخول فيما أنكر القوم، ومع ذلك عند اعتراض بعض هذه المعاني محل العرض لا يرى العرض دل أنه إنما لم ير لا لأن هذه المعاني موجبة انعدام الرؤية حق العرض، بل لأن الله تعالى لم يخلق رؤية الأعراض في أبصارنا، ولم يخرج من أن يكون جائز الرؤية، فكذا ما ألزم الخصم.

---

(١) لوحة ١٧٢ و ز.
(٢) ز عند.
(٣) لوحة ٢٥٢ ظ د.
(٤) ز مابين القوسين سقط.

وأما فصل استحالة كون الفيلة بحضرتنا ترقص وبوقات ينفخ فيها وأصوات هائلة ولا نراها ولا نسمعها.

فنقول[١]: ثبتنا بالدليل المعقول ومساعدة الخصوم ما يجعل هذا الإلزام إشكالا على كل منا فلا نتفرد بلزوم عهدة الانفصال لدى الخصام والجدال. ثم نقول: (أجاب بعض أصحابنا عن هذا الإلزام[٢] أن الرؤية للمتضادين متضادة لن)[٣] يقوما إلا في جزء من العين تقوم رؤية كل ضد بجزء على حدة، ورؤية المختلفين مختلفة في[٤] نفسها وليست بمتضادة ورؤية المتجانسين من جنس واحد، ما يكون رؤية لبعضها يكون رؤية لكلها، فوجود رؤية المتضادين في الجزئين[٥] جائز، ووجود رؤية أحدهما في جزء وضد رؤية الآخر في جزء آخر جائز، فيجوز في حال واحدة رؤية أحد المتضادين دون صاحبه، ويجوز رؤيتهما جميعا، وكذا[٦] في المختلفين، وأما في المتجانسين فلا يجوز رؤية أحدهما دون الآخر، وقد ترى الأجسام الكثيفة والفيلة من جنسها وكذا الأفراس والأعلام، فعلمنا ضرورة رؤيتنا الأجسام الكثيفة أنها لو كانت لرأيناها لتجانسها في أنفسها، بخلاف الطعوم والروائح لمخالفتنا ما نراها للحال في الجنس، فيتحقق رؤية ما نرى مع انعدام رؤيتها. فإن قالوا: رؤية اللطيف تخالف رؤية الكثيف فما أنكرتم من جواز وجود رؤية البقة مع عدم الرؤية للفيل؟

قلنا: إن البقة من جملة الأجسام الكثيفة كالفيل إلا أنها أصغر جثة منه فكانت بمنزلة جزء من الفيل فيستحيل وجود رؤية لها لا تدرك بها أو بجنسها من الفيل

---

(١) لوحة ٩٠ و ب.
(٢) لوحة ١١٦ ظ ط.
(٣) ط، ز سقط.
(٤) لوحة ٢٥٣ و د.
(٥) ز الحيزين.
(٦) لوحة ١٧٢ ظ ز.

مثلها، ولو رفع الله تعالى عن عين الإنسان ما فيها من الرؤية وبقى مقدار ما لو نظر إلى الفيل لم يدرك منه إلا مقدار البقة رأى منه مقداره ولم يره بأجمعه.

وبعض أصحابنا أجابوا أن هذا وإن كان من الجائزات ولكن لما لم يجر الله تعالى العادة بخلق ضد رؤية[١] الفيلة والخيول وغير ذلك في أعيننا فلا نراها، وإن كانت بحضرتنا وقع لنا الأمان عند انعدام رؤيتنا إياها عن[٢] وجودها بطريق العادة، فإن الله تعالى لا ينتقض العادة المستمرة إلا عند زمان بعث الرسل عليهم السلام معجزة لهم وحجة على قومهم، أو على يد الولي في بعض الأزمنة المخصوصة كرامة له، والعلم بالمعتاد يقين ونقضه ممتنع عادة فيقع لنا الأمان من ذلك، كما أن إنسانا لو أخبر أن الله تعالى حول جميع رجال خراسان إناثا ونساءهم ذكرانا عرفنا كذبه بيقين، لانعدام العادة، وإن كان ذلك ممكنا ثابتا في مقدور الله تعالى. وكذا لو أخبر إنسان أن بتهامة في أيام باحوراء اشتد البرد حتى جمدت المياه، أو في قلب الشتاء اشتد الحر وهبت السموم في جبال الترك يعلم كذبه يقينا لانعدام جريان العادة بذلك، وكذا لو أن إنسانا دخل بيته ثم خرج علمنا يقينا أنه عين ذلك الإنسان وإن كان من الممكن أن أعدم الله ذلك الرجل وخلق آخر على شبهه وهيئته ولكن[٣] (لما لم يكن)[٤] ذلك معتادا علم (بانعدامه كذا فيما نحن فيه. وعلى هذا خرج جواب ما ألزموا من)[٥] انعدام رؤيتنا الله تعالى في الدنيا وهو أنا إنما لم نره لتعلقه تعالى في أبصارنا ضد رؤيته، وهذا لا يستحيل لأن الله تعالى ليس بذي جنس حتى يقال: لما رأينا جنسه لم يجز انعدام رؤيته على الجواب

---

(١) ز ضرورة.
(٢) لوحة ٢٥٣ ظ د.
(٣) لوحة ١٧٣ و ز.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.

الأول. وعلى الثاني أن رؤيته ليست بمعتادة في الدنيا ليقال: لا تنعدم[١] لئلا يؤدي إلى قلب العادة.

إلى هذا الجواب ذهب أكثر أصحابنا وإليه يشير الشيخ أبو منصور الماتريدي[٢] - رحمه الله.

[رأي القلانسي في الرؤية]:

وذهب[٣] أبو العباس القلانسي من[٤] جملة متكلمي أهل الحديث أنه تعالى لا يرى في الدنيا لضعف في أبصار الخلق في الدنيا فإذا أراد إكرامهم بالرؤية خلق في أبصارهم قوة، وهذا الجواب مستقيم مقنع إذ كم من شيء مرئي لا يدركه الإنسان لضعف في بصره، ولهذا يتفاوت الناس في رؤية الأشياء عند الدقة والبعد، ثم هو إنما تعلق بهذا الجواب دون الأول لأن من مذهبه أن ارتفاع الرؤية بخلق ضدها في البصر حال قوة البصر ممتنع إذ من مذهبه أن منع ذي الطبع عن فعله مع بقاء طبعه محال على مذهبه المعروف أن المتولدات فعل الله تعالى بإيجاب الطبع.

وهذا الأصل عندنا غير صحيح، فيجوز عندنا انعدام الرؤية بخلق ضدها في البصر حال قوته، ويجوز أيضا امتناعها لضعف في البصر. فيجوز لنا دفع إلزام الخصوم بامتناع الرؤية للحال بالطريقين جميعا وعنده لا يجوز ذلك إلا بالطريق الثاني على ما بينا.

فإن قيل: لو كان لا يرى لقيام ضد رؤيته في أبصارنا وذلك الضد موجود فيجوز أن يرى، فلم يكن عدم رؤيته إلا بضد لرؤيته، وكذا في حق الثاني والثالث

---

(١) لوحة ١١٧ و ط.
(٢) راجع كلام أبي منصور في كتاب التوحيد لوحة ٤٢ و.
(٣) لوحة ٢٥٤ و د.
(٤) لوحة ٩٠ ظ ب.

إلى ما لا يتناهى.

قلنا: من أصحابنا من قال: ذلك المنع منع عن رؤيته ومن رؤية نفسه، كالجهل بالشيء جهل به وبنفسه ولهذا يجعل الجهل ولا يلزم جهالات غير متناهية.

ومنهم من قال: يخلق الله تعالى فيه ممتنعين كل واحد منهما منع عن صاحبه[١]. فأما دعواهم أن الرؤية متعلقة بالجسم فقد بينا فساده.

وأما قول الجبائي[٢]: إنها تتعلق بالأجسام والألوان والأكوان.

وقوله ابنه: إنها تتعلق بالأجسام والألوان.

فذاك منهما تعلق بمجرد الوجود دون العلة فإنهما نظرا إلى ما تعلقت به الرؤية لا العلة، والتعلق بمجرد الوجود والأعراض عن حقيقة العلة عمدة المجسمة. وبمثل هذا يتبين حيد المعتزلة عن العلل والحقائق، والتمسك بما يوجد من حيث الظاهر، كفعل الجاهل من المجسمة المشبهة وغيرهم، ويتصور عند الربض أن ما هم عليه من باب الحقائق لوقوفه بعقله الناقص عليه ـ فأما المرتاض المتمييز في الصناعة الذي استولى عليه المِرَانُ فيها العالم بكيفية سبر العلل وطردها وإجرائها في معلولاتها عليه والتمييز بينها وبين أوصاف الوجود فإنه يعلم أنهم لم يحصلوا من الحقائق إلا على الدعوى، ولم يبنوا مذاهبهم إلا على الحسبان والظن، والعجب من وقاحتهم أنهم ينسبون أهل الحق إلى التشبيه لإثباتهم الرؤية، ويزعمون أن الرؤية في الشاهد تتعلق بأجناس مخصوصة من الأجسام والألوان والأكوان، فمن زعم أن الله تعالى مرئي فقد شبه الله تعالى بخلقه.

فهذا غاية في الوقاحة لأن أدنى ما يجابون عن هذا أن مما يستحيل رؤيته

---

(١) لوحة ٢٥٤ ظ د.
(٢) لوحة ١٧٣ ظ ز.

عندكم أجناس مخصوصة من الطعوم والروائح والقدر والإرادات والعلوم والاعتقادات، فمن قال باستحالة رؤية الله[1] تعالى فقد شبهه بها.

فإن قالوا: ما لا يرى أجناس كثيرة، فالقول بكونه مستحيل الرؤية[2] لا يؤدي إلى التشبيه بها كلها، لأن ذلك محال لاختلافها في أنفسها. ولا إلى التشبيه ببعضها لانعدام دليل التخصيص.

قلنا: وكذلك المرئي عندكم أجناس مختلفة وفيها أشياء متضادة، فيستحيل أن تؤدي إلى التشبيه بها كلها أو ببعضها كما قلتم ـ ثم العجيب من غفلتهم أنهم لم ينظروا إلى أن الرؤية تتعلق بالمتضادات من نحو السواد والبياض والحمرة والخضرة والحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ولا ريب أن لا مشابهة بين[3] المتضادات، وكذا[4] يتعلق بالمختلفات من نحو الجواهر والألوان والأكوان، ولا مشابهة بين هذه الأجناس الثلاثة المختلفة خصوصا على أصلهم، أن المشابهة تجري في الأوصاف النفسية عند الجبائي، وفي أخص الأوصاف النفسية على قول أبي هاشم على ما مر. وإذا كانت الرؤية تتعلق بالمتضادات والمختلفات، ولا توجب تشبيه بضعها ببعض، فكذا تتعلق بالقديم والمحدث ولا توجب تشبيه البعض بالبعض.

ثم إنهم اعتمدوا على الوجود المحض، وقالوا: وجدنا في الشاهد أن الرؤية تتعلق بهذه الأجناس المخصوصة، من غير النظر إلى العلة والتميز بينهما[5] وبين الأوصاف الإضافية التي هي أوصاف الوجود، وجعلوا مجرد[6] الوجود في دعواهم أن كل فاعل جسم على ما مر في تلك المسألة، ولم ينظروا إلى العلة.

---

(١) لوحة ٢٥٥ و د.
(٢) لوحة ١١٧ ظ ط.
(٣) لوحة ١٧٤ و ز.
(٤) لوحة ٩١ و ب.
(٥) ز سقط.
(٦) لوحة ٢٥٥ ظ د.

والمعتزلة خالفتهم في تلك المسألة ثم صوبتهم في مسألة الرؤية في مجرد الوجود. فيتبين في الحقيقة وعند الحقيقة وعند التأمل أنهم هم المشبهة حيث صوبتهم في تلك المسألة وجلسوا تحت المثل الساير: رمتني بدائها وانسلت.

ثم لو جاز لقائل أن يقول: إن الرؤية تعلقت بهذه الأجناس المخصومة، فلا يكون ما وراءها مرئيا، لجاز لقائل أن يقول: إن الموجود أجناس مخصوصة وهي الأعراض، وأعيان وهي الجواهر والأجسام فلا يكون ما وراءها موجودا فتنفي المعطلة الصانع[1]، لخروجه عن هذه الأجناس. وتزعم النصارى أنه جوهر لكونه موجودا ليس بجسم ولا عرض. وتزعم المجسمة أنه جسم لكونه موجودا ليس بعرض ولا جوهر. ولا محيص لهم عن هذا، ولابد لهم من الرجوع إلى إثبات العلة المطلقة للرؤية، وليس ذلك إلا ما بينا من كونه موجودا، وإلى بيان أن الجوهر ليس بمرئي لأنه جوهر تعلقها بما وراءه، وكذا الألوان والأكوان.

فيتبين حينئذ جواز رؤية ما وراء هذه الأجناس، كما أنا إذا بينا أن الجسم ما كان موجودا لكنه جسما لوجود[2] ما ليس بجسم موجودا، وكذا في الجوهر والعرض لم يكن بد من الرجوع إلى بيان حد للموجود يشمل الكل[3]، فحينئذ يتبين جواز موجود ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض.

وبالوقوف على مثل هذه المعاني تبين استمرار أصول أهل الحق واندفاع التناقض عنها. واضطراب أصول القدرية[4] وكثرة تمكن التناقض فيها. وبهذا يمتاز الحق من الباطل والصحيح من الفاسد.

[شبه أخرى والرد عليها]:

---

(١) لوحة ٩١ و ب.
(٢) لوحة ١٧٤ ظ ز.
(٣) لوحة ٢٥٦ و د.
(٤) بمعنى المعتزلة حيث يسميهم النسفي قدرية.

ثم لهم أسئلة فاسدة تندفع كلها بمعرفة ما بينا من الأصل نذكر بعضها ليسهل الوقوف على كيفية الدفع[١] - بعون الله تعالى ومشيئته.

منها أنهم يقولون: كل مرئي يجوز[٢] أن يشار إليه والله تعالى لو كان مرئيا لكان يجوز أن يشار إليه.

والجواب عنه: أن بعض أصحاب الرؤية وهم الأشعرية يجوزون الإشارة إلى الله تعالى لا إلى جهة، كما تجوز الرؤية لا في جهة فكان الإلزام عنهم مندفعا. ثم عندنا وإن كان لا يشار إليه، وإليه ذهب أبو العباس القلانسي، ولكن في الشاهد ما كان جواز الإشارة إلى شيء لجواز الرؤية بل لكونه متحيزا في جهة، فكان جواز الإشارة مع وجود الرؤية من أوصاف الوجود فبطل الإلزام. ثم يعارضون فيقال لهم: كل مخاطب آمر ناه في الشاهد يشار إليه، فلو كان الله تعالى مخاطبا آمرا ناهيا لكان يشار إليه. فما أجابوا به عنه فهو لهم جواب.

ومن ذلك قولهم: كل مرئي في مكان.

فيقال لهم: ما كان في المكان لأنه مرئي، وما كان مرئيا لأنه في مكان، فإنه تعالى لو خلق جزءً[٣] لايتجزأ لا في مكان لكان مرئيا والصفحة العليا من العالم مرئية وهي لا في مكان، وقد يحل في المكان ما ليس بمرئي عندكم، كالعلوم[٤] والقدر والإرادات وغيرها فبطل قولهم.

ثم يعارضون بالمخاطب الآمر الناهي أنه لم ير في الشاهد إلا في مكان وفي الغائب آمر ناه مخاطب ليس في مكان، وكذا لا حي ولا فاعل في الشاهد إلا في

(١) لوحة ١١٨ و ط.
(٢) ز سقط.
(٣) لوحة ٢٥٦ ظ د.
(٤) لوحة ٩١ ظ ب.

مكان وهو محدود متناه جسم، ولا يجب التعدية إلى الغائب فكذا فيما نحن فيه. وكذا قياد كلامهم يلزم أن الله تعالى لو لم[١] يخلق إلا زنجيا، أو لم ير إنسان إلا زنجيا أو لم ير إلا جسما أسود[٢]، ولم يخلق الله تعالى من الألوان إلا السواد. يعتقد أن لا موجود إلا زنجي، ولا مرئي إلا زنجي، ولا جسم إلا أسود، ولا لون إلا سواد، ولا يجوز وجود ما وراء هذه الأشياء ولا رؤية غيرها لتعلق الوجود والرؤية بها. وهذا كله باطل بإجماع العقلاء. فكذا ما تمسكت به المعتزلة من أنواع هذه الخيالات.

ومن هذا القبيل قولهم: إن الرؤية لما تعلقت بهذه الأجناس المخصوصة، ولم ير ما سواها من الطعوم والروائح إنما لم ير لمخالفتها هذه الأجناس المخصوصة، والمخالفة بين الله تعالى وبين هذه الأجناس (فوق المخالفة بين الطعوم والروائح وبين هذه الأجناس)[٣] لأنه لا شبهة بين الله تعالى وبين خلقه بوجه من الوجوه وبين الطعوم والروائح، وبين هذه الأجناس مشابهة من وجوه كالحديث والعرضية[٤] وأشباه ذلك.

والجواب: أن انعدام رؤية هذه الأشياء ما كان لما ذكرتم بل لوجود ضد رؤيتنا، فأما هي فعندنا مرئية، والدليل عليه أنا نرى السواد ونرى البياض أيضا مع وجود التضاد بينهما وهو أقوى من المخالفة، فدل أن انعدام رؤية ما انعدمت رؤيته ما كان لمكان المخالفة بل لما بينا. وأعرضت عن ذكر مثل هذه الأسئلة لاتضاح طريق الدفع والتحامي عن الإطالة[٥].

---

(١) ز لم لو.
(٢) لوحة ١٧٥ و ز.
(٣) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٤) لوحة٢٥٧ و د.
(٥) ومن أدلتهم على امتناع الرؤية ما يذكره القاضي عبد الجبار من ذلك مثلا أننا لا نرى الله تعالى الآن لا لمانع وعارض بل لأنه في ذاته لا يرى كما أنا لم نر الطعم عند رؤيتنا للسواد لا لمانع لكن لأنه في ذاته لا يرى... لأنه لو رُئِيَ لكان جسما والقول بجسمية الباري مستحيل.. ومن ذلك أيضا لأنه لا يصح أن يرى بالأبصار لأن البصر لا يرى إلا ما كان مقابلا له أو في حكم المقابل له، فما اختص بذلك صح أن يرى بالبصر وما خرج عنه لا يصح أن يرى به....

=

وجعلهم المسافة بين الرائي والمرئي واتصال الشعاع وانطباع المرئي في عين الرائي وارتفاع الحجب شرطا للرؤية. فاسد، وكذا اشتراطهم كون المرئي متحيزا فاسد، لأنهم سلموا لنا رؤية الأعراض، ومن لم يسلم منهم ذلك ألزمناه بالدليل، واتصال الشعاع بالأعراض غير متصور، وكذا إدراكها بالمماسة على ما قررنا.

ومن مذهب النظام أن الشعاع جسم يماس المرئي والعرض لا يماس ومع ذلك يرى، دل[١] أن هذا باطل وكذا انطباع المرئي، لأن المرئي لا ينطبع ولكن يخلق الله تعالى مثل صورة المرئي في المرآة، ولا صورة للأعراض.

وكذا ارتفاع الحجب تكون فيما بين الأجسام، فأما في حق الأعراض فلا يقال: ارتفعت الحجب إلا أن ترتفع عن محلها. وقد بينا قبل هذا أن ارتفاع الحجب عن محالها لا أثر له في حقها، على أنا بينا أن الحجاب لا أثر له[٢] في المنع[٣] عن الرؤية فلم يكن لارتفاعه أثر في إثبات الرؤية.

وكذا جعلهم المقابلة شرطا، فاسد لأن المقابلة تكون ثابتة بين الأجسام، فأما الأعراض فلا تقابِل ولا تقابَل وقد ثبت رؤيتها، دل أنها ليست بشرط غير أنها وقعت في حق الأجسام لضرورة كونها متحيزة متناهية، وكل شيء يرى كما هو لا توجب الرؤية تبدلا في المرئي، فإن الأسود يرى أسود والأبيض يرى أبيض، وكذا المتحرك والساكن والطويل والقصير والعريض والمثلث والمربع والمدور والجماد والحيوان، وكل ما يعاين ويرى من الأجسام والأعراض يرى كما هو لا أن يكون ذلك من موجبات الرؤية[٤] أو من شروطها.

[دعوى النظام فاسدة]:

=

راجع المغني لعبد الجبار جـ ١٤٠ ـ ١٤١.

(١) لوحة ١١٨ ظ ط.

(٢) لوحة ٢٥٧ ظ د.

(٣) لوحة ١٧٥ ظ ز.

(٤) ز سقط.

ثم دعوى النظام اتصال الشعاع وكونه جسما فاسد، لأن الشعاع هو الانجلاء القائم بالبصر، وهو عرض لدخوله تحت حيز الأعراض، والأعراض لا مماسة لها ولا انتقال[١] من محل، إلى محل فلا يتصور انتقاله من العين إلى المرئي على[٢] أن الشعاع لو كان جسما لكان لا يتصور ما يقول من حيث إن الإنسان يرى السماء وما فيها من الكواكب كلما فتح عينيه من غير تخلل مدة مع بعد ما بينهما، ولا يتصور انتقال جسم في هذه المدة من الأرض إلى السماء مع بعد ما بينهما من المسافة، وكذا لو حصل العلم بالرؤية بطريق المماسة لحصل ما هو المخصوص بالمماسة من العلم بحرارة الممسوس وبرودته[٣]ولينه وخشونته ورخاوته وصلابته بمجرد الرؤية، لأن العلم المخصوص بالمماسة لا ينعدم عند وجودها وإن حصل علم آخر وراءه كما في الذوق، فإن العلم المختص بها كذا هذا.

ودعواه أن الحواس تدرك بطريق المماسة، دعوى متعرية عن البرهان بل هو باطل، وقد فرغنا الآن عن إبطاله، ثم هو باطل بالسمع. وقوله: إن الصوت جسم ينتقل فيدخل في صماخ السامع باطل، لدخول الصوت تحت حد الأعراض على ما قررنا قبل هذا في أثناء كلامنا، ولا يتصور من الأعراض الانتقال من محل إلى محل ودخولها في محل لأن ذلك من صفات الأجسام[٤].

والذي يحقق هذا أن الرجل إذا وجد منه صوت بحضرة ألف نفر اكتشفوه من جوانبه الأربع يسمع كل واحد منهم ذلك الصوت بعينه بكماله، ولا يتصور دخول الجسم في أمكنة كثيرة، ولا يقال: يسمع كل واحد منهم بعضه لأن كل عاقل يعرف ببديهة عقله أنه يسمع كمال صوته، ولا يقال: يسمع كل واحد منهم صوتا على حدة

---

(١) ز والانتقال.
(٢) لوحة ٩٢ و ب.
(٣) لوحة ٢٥٨ و د.
(٤) لوحة ١٧٦ و ز.

لأن كل واحد منهم سمع صوت هذا الرجل ولم يحصل منه إلا صوت واحد. ومن أراد أن يوهم نفسه أنه سمع صوتا سوى الصوت الذي وجد من هذا الرجل لا يقدر على ذلك، ويعرف بنفسه من نفسه الكذب ضرورة الرجوع إلى الحق واتباع أدلته والاقتداء بأهله[١] أولى بالعاقل من ركوب مثل[٢] هذه الترهات والوساوس التي لا يخفي فسادها عند التأمل أو إيضاح من تأمل وكشفه عن ذلك على الصبيان والعوام ولكن الله تعالى يكرم بهدايته من يشاء من عباده فضلا منه، ويخذل من يشاء منهم عدلا منه، وهو الغني الحميد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾[٣].

وكذا اشتراطهم الضوء في المسافة، فاسد إذ الظلمة لا تمنع من الرؤية عند القائلين بالرؤية للأشياء، روي عن أبي العباس القلانسي حكى عنه ابن فورك في كتابه **اختلاف الشيخين**[٤]، وذلك ليس مما يعتمد عليه لأن الهرة وكثيرا من الحشرات والهوام يرى بالليل وإن وجد الظلام، والخفاش لا يرى ببصره بالنهار، وإن وجد الضوء فلا اعتماد على الضوء وغيره، بل متى خلق الله تعالى الرؤية في البصر، حصل الوقوف على المرئي.

[الله تعالى يرانا خلافا لقول المعتزلة]:

ثم الذي يبطل جميع ما سبق ذكره من شبهات الخصوم أن الله تعالى يرانا[٥]

---

(١) لوحة ٢٥٨ ظ ذ.
(٢) لوحة ١١٩ و ط.
(٣) سورة الأنبياء ـ ٢١ ـ الآية ٢٣.
(٤) الشيخان هما الأشعري والقلانسي كما هو مذكور بهامش ٩٢ و ب.
(٥) وهذا خلافا لما يقوله البغداديون من المعتزلة فإنهم يقولون: إن الله لا يرى ولا يرى وأولوا الآيات التي تدل على أنه يرى على العلم فيرى كذا أي يعلمه. وزعم البصريون أن الله يرى الأشياء ولا يرى نفسه.
راجع أصول الدين للبغدادي ص ٩٧ ـ ٩٨، والإرشاد للجويني ص ١٧٦ ـ ١٨١.

ولا مسافة بيننا وبينه، ولا اتصال شعاع، ولا انطباع المرئي في الآلة لتعاليه عن الرؤية بالآلة وهذا ما لا محيص لهم عنه. وتبين بتحقيق رؤية الله تعالى إيانا أن جميع ما وجدوه في الشاهد من أوصاف الوجود لا من أوصاف العلة أو الشرط.

وافترقت المعتزلة في الاعتراض على هذا الكلام. فأنكر النظام والكعبي من وافقهما أن[١] الله تعالى لا[٢] يرى شيئا، وأولوا وصفه تعالى بأنه بصير[٣] أنه عالم بالمرئيات[٤] وجعلوا الرؤية ضرب علم في الشاهد والغائب جميعا، وإذا كان كذلك كانت رؤيته تعالى إيانا علما منه بنا فلا يشترط هذه الشروط إذ هي من شروط الرؤية (دون العلم والرؤية منا)[٥] وإن كانت علما، ولكن كانت علما مخصوصا حاصلا بهذه الآلة، والعلم بهذه الآلة لا يحصل لنا إلا بهذه الشروط. وهذا فاسد، لأن الرؤية معنى وراء العلم فإن إنسانا لو قال: رأيت كذا ولم أعلم به كان صحيحا، ولو كانت الرؤية هي العلم لصار[٦] الرجل نافيا غير ما أثبته وصار مناقضا، كما لو قال: قعد فلان ولم يجلس. ولأن محل الرؤية في الشاهد هو العين ومحل العلم هو القلب وهو أمارة التغاير إذ الشيء الواحد لا يحل محلين، وكذا ضد البصر العمى وضد العلم الجهل، وتغاير ضديهما يدل على مغايرتهما.

هذه هي طرق معرفة الاتحاد والتعدد، وقد أثبت بكل من ذلك تغايرهما وتعددهما في الشاهد.

يحققه: أن العلم بالمرئي يثبت مع العمى ولا يتصور ثبوته مع الجهل، فإن الأعمى لو سمع شيئا بطريق التواتر يحصل له العلم به، وإن كان المخبر عنه مرئيا

---

(١) لوحة ١٧٦ ظ ز.
(٢) سقط في جميع النسخ وقد أثبتناها لأن مذهب الكعبي أن الله تعالى لا يرى ولا يرى.
(٣) لوحة ٢٥٩ و د.
(٤) راجع رأي الكعبي في الإرشاد للجويني ص ١٧٦.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٩٢ ظ ب.

في نفسه، وكذا لو كان الرسول عليه السلام أخبر أعمى بلون جسم عرفه الأعمى باللمس حصل له العلم بذلك واجتماع الجهل مع العلم بشيء واحد من جهة واحدة واجتماع رؤيته والعمى عنه محال ممتنع، وبثبوت العلم بالمرئي زال[1] الجهل وما زال العمى، ولو كانا شيئا واحدا لما تصور، إذ زوال الشيء مع بقائه مستحيل. والذي يقرر هذا أن من رأى شيئا ثم غض عينيه والمرئي بعد بين يديه تبدلت حالته لا محالة، وانعدمت منه في هذه الحالة صفة كانت موجودة قبل تغميض عينيه[2] وما انعدم العلم بذلك الشيء فإنه عالم به وبصفاته وهيئته بعد التفحيص كما هو عالم به قبل التغميض، فكان المنعدم هو الرؤية وانعدامها مع بقاء العلم دليل أنها معنى وراء العلم ثم لو فتح عينيه بعد ذلك حصلت له صفة كانت منعدمة في حالة التغميض (وهي[3] الرؤية)[4] ولم يحصل العلم لأنه كان حاصلا في حالة التغميض، فدل أن الرؤية معنى وراء العلم، والله يرانا لا عن جهة. ولم يحصل من هذا المنع لهؤلاء الملحدين إلا تكذيب الله تعالى فيما وصف به نفسه، وتكذيب رسله عليهم السلام بما وصفوا به ربهم، ونسبة العمى إليه – تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا – إذ الحي لا يخلو عن اتصافه بالبصر أو العمى، فإذا نفوا عنه البصر وصفوه بالعمى. ضرورة. وهو من أعظم أمارات الحدوث ونفي أمارات الحدوث والنقيصة أولى من نفي الرؤية عنه.

ثم إن هؤلاء مع هذا ينسبون نفسهم إلى التنزيه والتوحيد مع إثباتهم أفحش العيوب وأوضح دلالات الحدوث.

[الله تعالى يرانا ولا نراه عند البصريين]:

والبصرية منهم يسلمون أن الله تعالى يرانا ولكن يفرقون بين رؤيته إيانا

---

(١) لوحة ٢٥٩ ظ د.

(٢) لوحة ١١٩ ظ ط.

(٣) لوحة ١٧٧ و ز.

(٤) ب ما بين القوسين ورد بالهامش وأثبتناه مكانه لسلامة السياق.

ورؤيتنا إياه، فيقولون: إنه تعالى يرانا لا بالآلة فيتحقق ويتصور بدون الجهة والمقابلة، فأما نحن فنراه بالآلة فلا يتصور إلا في الجهة، لأن الآلة جسم لا يتصور استعمالها إلا في حيز معلوم[1] كمن فعل بنا بيده لا يمكنه أن يفعل إلا في جهة مخصوصة فكذا هذا[2].

[الرد عليهم]:

والجواب عنه: أن المقتضى للجهة إن كان هو الرؤية فباطل برؤية الله تعالى إيانا، وإن كان هو الآلة فباطل بعلمنا الله تعالى فإنه يحصل بالآلة وهو القلب وهو جسم، ولا يقتضي الجهة والمقابلة ولا ثالث هاهنا، وكل واحد من الأمرين غير مقتضى للجهة، دل أن هذا الاعتراض فاسد. ولا يقال: كل واحد منهما لا يقتضي الجهة، وإذا اجتمعا اقتضيا. لأن ما ليس بمقتضي للشيء إذا اجتمع مع[3] ما ليس بمقتض له لا يقتضيان لأنهما بذواتهما لا يقتضيان ولا أثر للاجتماع، وبهذا يبطل قولهم: إن المرئي إما أن يكون مقابلا كالجسم أو حالا في المقابلة كالألوان والأكوان أو ما له حكم المقابلة كالمرئى في المرآة من صور الأشياء. فإن الله تعالى يرى المرئيات لا بهذه الوجوه. على أن هذا الكلام باطل فإن المقابلة لو كانت شرطا لكان العرض لا يرى ولو كان الحلول في المقابلة شرطا لكان لا ترى الجواهر ولا ما له

---

(١) لوحة ٢٦٠ و د.

(٢) فإن قيل: أليس القديم تعالى يرى الواحد منا من غير مقابلة، ويفارق حاله حال سائر الرائين، فهلا جاز منكم أن تروه لا بمقابلة، ويخالف حاله حال سائر المرئيات؟
قيل له: إنه تعالى يرى لنفسه، ولا يحتاج في رؤية لما يراه إلى حاسة فلذلك يصح أن يرى المرئيات وإن استحال كونه مقابلا لها. والواحد منا لا يرى ما يراه إلا بحاسة فلو كان تعالى مرئيا لنا لكنا لا نراه إلا بهذه الحاسة فكان يجب أن لا نراه إلا على الشروط التي معها يصح أن يرى غيره من المرئيات من المقابلة وما يجري مجراها فإذا استحال ذلك عليه علم أنه لا يصح أن نراه على وجه.
راجع المغني لعبد الجبار جـ٤ ص ١٤٣.

(٣) ز سقط.

حكم المقابلة، ولو كان كونه[١] في حال المقابلة شرطا لكان المقابل والحال في المقابل لا يريان، ورؤية[٢] كل شيء من هذه الأشياء مع انعدام ما اقترن بصاحبه دل أن شيئا من ذلك ليس بشرط، ولو شرط اجتماعها لكان لا يرى شيء البتة، لاستحالة اجتماعها، ولو جعل أحد هذه الأشياء شرطا لا محالة فلابد لهم من إقامة الدليل ولا[٣] دليل لهم سوى الوجود وهذا باطل على ما بينا.

وبهذا يبطل قولهم: إن ما تدعونه (أنه رؤية)[٤] ليس برؤية إذ هي لا تعرف عند أهل اللغة فإن الله تعالى يرى ورؤيته ليست بمقابلة ولا محاذاة ولا اتصال شعاع ولا تقليب مقلة. وتبين أن هذه الأشياء ليست إلا من القرائن الاتفاقية والأوصاف الوجودية[٥]، والرؤية رؤية بدونها.

وكذا[٦] قولهم: إن العلم بالغائب لا يخرج عن الوجه الذي به يعلم الشاهد.

قلنا: وكذا الرؤية فإنها كما كانت في حق الشاهد ضرورة كانت في حق الغائب كذا.

وما ذكر من المسافة والمقابلة واتصال الشعاع قد أبطلنا أن يكون شيء منه[٧] من لوازم الرؤية بل كل شيء يرى كما هو وعلى ما هو، فلما كانت الأجسام في الجهات منا وبيننا وبينها قواء رأيناها كما هي وعلى ما هي عليه، لا لأن الجهة والمقابلة من لوازم الرؤية. والله تعالى ليس بمتناه ولا منا بجهة فيرى كما هو يرانا هو لا عن جهة ولا في جهة.

---

(١) لوحة ١٧٧ ظ ز.
(٢) لوحة ٩٣ و ب.
(٣) لوحة ٢٦٠ ظ د.
(٤) ب، د سقط وأثبتناه من باقي النسخ لسلامة السياق.
(٥) لوحة ١٢٠ و ط.
(٦) ط سقط.
(٧) ز سقط.

وما قالوا: لو كان الله تعالى يرى بعضه أو كله على ما قرروا. كلام فاسد دفعتهم إليه الحيرة. وأقرب ما يجابون عنه بأن يقابل بالعلم فيقال:

أتعلمون الله كله أم بعضه؟ فإن قالوا: عرفنا كله أو بعضه أحالوا. وإن قالوا إذا لم نعرف كله ولا بعضه لم نعرفه، كفروا. وإن قالوا نعرفه كما هو وهو ليس بموصوف بالكل[١] والبعض فهو لهم جواب.

وكذا يقال: الله تعالى يرانا، أفيرانا بعضه أم كله؟ والكلام فيه كما في الأول.

ثم حقيقة الجواب أن الكل اسم لجملة تركبت من أجزاء محصورة، والبعض اسم لكل جزء وتركب الكل منه ومن غيره، وذلك كله لا يليق بصفات الباري فلم يكن كلا ولا بعضا، فيرى[٢] كما هو واعتبر هذا بالعلم به.

ثم هذا يبطل برؤية الأعراض إذ يرى لو أن حركةً، فلو قيل: رأيت كله أم بعضه؟ فبأي الجوابين[٣] أجاب أحال، وليس له من الجواب إلا أن يقول: العرض لا يوصف بالكل والبعض لما مر من تحديدهما وذلك محال على العرض. فيرى العرض لا كله ولا بعضه بل يرى على ما هو عليه.

فكذا الباري جل وعلا يرى على ما هو عليه لا كله ولا بعضه. وكذا الجزء الذي لا يتجزأ.

ثم أكثر هذه الأسئلة ترد على من يقول: يرى الله تعالى في الآخرة. فأما من فرض الكلام في أن ذاته هل هو مرئي في نفسه فيسقط عنه أكثر هذه الأسئلة.

وبعض الكبراء المحققين من أئمتنا بسمرقند كان يوصي أصحابنا أن يفرضوا

---

(١) لوحة ٢٦١ و د.
(٢) لوحة ١٧٨ و ز.
(٣) ز الحواس.

الكلام في إثبات كونه في ذاته مرئيا لتندفع أكثر هذه الأسئلة.

وقد خرج الجواب عما قالوا: إنا لماذا لا نرى الله في الحال ولا حجب ولا موانع؟ فإنا بينا قبل ذلك ما هو جوابه على الاستقصاء، ثم نزيد لهذا إيضاحا لأن المعتزلة يتشبثون به ويوهمون الأحداث[١] أنه من قبيل ما لا انفصال عنه. فنقول لهم:

وجود الحجب والسواتر ودقة المرئي وبعده ما المانع من الرؤية أقيام ضدها بمحلها أم الحجب والسواتر والدقة واللطافة والبعد؟ فإن قالوا بالأول، فقد أذعنوا للحق وانقطع شغبهم، وإن قالوا بالثاني وأضافوا ارتفاع الرؤية إلى هذه الأشياء وإن لم تكن قائمة بمحل الرؤية.

قيل لهم: إذا جاز أن تنعدم الرؤية للشيء لا إلى ضدها فلم لا يجوز ذلك في جميع الأعراض حتى يخلو الجسم عن الحركة لا إلى ضدها ومن اللون لا إلى ضد له.

ثم يقال لهم: أليس قد يجوز أن يقوى الله تعالى أبصارنا فنرى الجسم الصغير والدقيق والبعيد؟

فإذا قالوا نعم. قيل لهم: فما أنكرتم من أن تكون الدقة التي تجامع الرؤية[٢] تارة ولا تجامعها تارة لا تكون علة لأن يكون الشيء غير مرئي كما لا تكون علة لأن يكون مرئيا إذ[٣] قد تجامع الرؤية تارة ولا تجامعها تارة. ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون ما يجامع الرؤية تارة ولا يجامعها تارة لا يكون علة لأن كان الشيء مرئيا كما أن وجود[٤] الجسم الذي يجامع الحركة تارة ولا يجامعها تارة لا يكون علة لأن كان الشيء متحركا. وكذا لا يكون علة لئلا يكون مرئيا لوجود العلة في

---

(١) لوحة ٢٦١ ظ د.
(٢) لوحة ١٢٠ ظ ط.
(٣) لوحة ٩٣ ظ ب.
(٤) لوحة ١٧٨ ظ ز.

الفصلين ولا معلول.

ويقال: كيف تنتفي رؤية الدقيق والبعيد من العين لا بضد جعل محل الرؤية بل الدقة هي الحالة في عين الرائي والغيبة الحالة في غيره؟ وكيف يجوز أن ينتفي الشيء بوجود عرض في غير محله؟

ثم يقال لهم[١]: ولم زعمتم أن ما يجوز أن يرى إذ لم نره (فإنما لم نره)[٢] للخلال)[٣] التي عددتموها من الدقة والحجاب والغيبة والبعد واللطافة؟ فإن ادعوا أن فيما بينا كذلك.

قيل لهم: ولم زعمتم أن ذلك فيما بينا كذلك مع مخالفتنا إياكم فيما ادعيتموه ومنعنا أن يكون شيء من ذلك لا يرى كما ذكرتم في الشاهد وإحالتنا انعدام الرؤية إلى وجود ضد الرؤية.

ثم يقال لهم: لم يزل رأيكم الرجوع إلى مجرد الوجود والعمي عن حقائق العلل ولم قضيتم بذلك إذا وجدتم كذلك ثم يطالبون بأن يقضوا أن الشيء في الغائب لا يكون إلا جوهرا (أو عرضا والقائم بنفسه لا يكون إلا جوهراً)[٤] لوجودهم كذلك، ثم من غباوتهم أنهم وجدوا في الشاهد كل عالم موصوفا بالعلم ثم لم يقضوا بذلك في الغائب، وإن تعلق العلم بالعالم تعلق العلل بالمعلولات ثم قضوا في الغائب بما اقترن بآخر في الشاهد اقتران الوجود، وهذا مما لا يخفى فساده.

ولما رأي بعض أصحاب الجبائي هذا الإلزام زعم أن دقة الجسم مانعة من الرؤية من أجل ضعف في البصر[٥]. فيقال لهم: أفيجوز ارتفاع الضعف مع وجود الدقة؟ فإن قالوا: لا، أحالوا في كلامهم، لأن قيام معنى في محل لا يمنع من وجود

---

(١) لوحة ٢٦٢ و د.
(٢) ط ما بين القوسين سقط.
(٣) ز ما بين القوسين سقط.
(٤) ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز سقط.

عرض آخر في محل آخر.

وإن قالوا نعم. قيل: إذا ارتفع الضعف هل نرى؟

فإن قالوا: لا قيل لم وقد زال المانع؟ وإن قالوا: نعم، فقد رجعوا إلى الحق وأثبتوا الرؤية مع وجود الدقة[١] فالانعدام حيث تنعدم لا يكون مضافا إلى الدقة بل على وجود ضد الرؤية، والله الموفق.

والجواب عن قولهم: أن الرؤية عندكم كانت بطريقة الثواب ولذاتها فوق سائر اللذات، بزوالها[٢] تنتقص النعم. على ما قرروا. أنا لو فرضنا الكلام في إثبات كون الذات مرئيا لا في وجود الرؤية لا محالة في دار الجزاء اندفع الإلزام، ثم نقول: ليس الأمر على ما زعمتم أنه إذا انصرف عن رؤية الله تعالى على معنى أن الله يخلق ضد رؤيته في أبصارهم تنعدم اللذة بل توجد وينصرف بتلك اللذة إلى لذة الأكل والشراب والنكاح، فهم يرجعون إلى[٣] زيادة لا إلى نقصان، وهذا كرجل يهب له واهب ألف دينار ثم يهب له بعد ذلك درهما، فالدرهم مع ألف من الدنانير أفضل من ألف وحدة.

ثم يقلب عليهم هذا السؤال فيقال لهم: إذا كانت لذة رؤية النبي عليه السلام من أفضل لذات الجنة فيجب إذا رجعوا عن رؤيته إن يرجعوا إلى نقصان، فكل ما أجابوا به عنه فهو جوابنا لهم.

ثم هذا الكلام ربما يرد على أبي العباس القلانسي حيث زعم أن لذة الرؤية متولدة من الرؤية تحل في نفس الناظر لقوة طبع في الحي الناظر، إذا كان الأمر كذلك عنده فلا يتصور حصول اللذة بعد زوال الرؤية[٤] المولدة اللذة، ولا وجود للمتولد بدون السبب المولد. فأما عندنا إذا لم نقل بتولدها لتصور وجودها بعد زوال الرؤية فلا

---

(١) لوحة ٢٦٢ ظ د.
(٢) لوحة ١٧٩ و ز.
(٣) لوحة ١٢١ و ط.
(٤) ب، د سقط.

يرد[١] علينا هذا الإشكال. وأما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾[٢].

[رأي للأشعري والرد عليه]:

فقد أجاب عنه الأشعري فقال: نحن نقول بموجب الآية فإن الله تعالى نفى الإدراك عن الأبصار (لا عن المبصرين)[٣] نحن نقول: لا يدركه البصر (إنما يدركه المبصر)[٤] فلم تتناول الآية محل الخلاف.

وزعم الأشعري أن هذا جواب يعتمد عليه وتبجح أصحابه بهذا الجواب ويعدون هذا من حذاقته إلا[٥] أنا نقول: لا اعتماد على هذا الجواب لأن الآية خرجت مخرج التمدح وشيء ما لا تدركه الأبصار إنما يدركه المبصر فلا امتداح (لله تعالى)[٦] فيما يساويه فيه كل ما دب ودرج وعظم وصغر من أي جنس كان من الجواهر أم من الأعراض، فكان صور الآية مبطلا هذا[٧] الجواب[٨]. واعتمد

---

(١) لوحة ٢٦٣ و د.

(٢) سورة الأنعام ـ ٦ ـ الآية ١٠٣.

(٣) ز ما بين القوسين سقط.

(٤) ز ما بين القوسين سقط.

(٥) لوحة ٩٤ و ب.

(٦) ز ما بين القوسين سقط.

(٧) لوحة ١٧٩ ظ ز.

(٨) لم نجد للأشعري القول السابق وإنما وجدنا الأشعري يقول: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ يحتمل أن يكون المراد في الدنيا لا في الآخرة ويحتمل لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين. لكن شارح المواقف ينسبه للأشعرية مطلقا جـ٣ ص ١١٤.
راجع: الإبانة للأشعري ص ١٥ ـ ١٦ واللمع ص ٦٥ ووجدنا الباقلاني يقول: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ أي لا تدركه جسما مصورا متميزا ولا حالا في شيء ولا مشبها لشيء ولا تدركه والدة ولا مولودا.
راجع: التمهيد للباقلان ص ٢٧٠.
أما الغزالي يقول: أي لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالأجسام أو هو عام فأريد به في الدنيا.
راجع: الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٢.
والإرشاد للجويني ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

الأشعري وأصحابه على أن هذه الآية وردت مطلقة، والدلائل الشرعية المثبتة للرؤية تثبتها في دار الآخرة فتقيدت هذه الآية بالدنيا ويكون محمول على أن الأبصار لا تدركه في الدنيا لقيام الدليل أنها تدركه في الآخرة.

فإذا قيل لهم: هذا تمدح وزوال ما به يتمدح لا يجوز لا في الدنيا ولا في الآخرة.

ألا ترى أنه تعالى لما تمدح بقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾[1] لا يجوز تقيد هذا بحال. وكذا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ﴾[2] لا يجوز أن يقال: لا يطعم في الدنيا ويطعم في الآخرة. وكذا قوله تعالى ﴿وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ ﴾[3] لا يجوز أن يقال: لا يجاز عليه في الدنيا ويجار في الآخرة.

أجابوا أن[4] ما تمدح الله تعالى به على وجهين: —

منه ما كان راجعا إلى الذات أو صفة الذات ولا زوال لهذا القبيل لاستحالة العدم على ذلك لقدم ذاته وصفاته فلا يزول التمدح بقوله تعالى:

﴿ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ﴾[5] لأنه راجع إلى الذات. ولا إلى التمدح بقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ فإنه راجع إلى صفات الذات[6] لأنه بوجود السنة والنوم زال العلم وهو من صفات الذات فيستحيل زواله. وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُجَارُ ﴾ عليه تمدح بكمال القدرة ولا زوال لها. وقوله: ﴿وَلَا يُطْعَمُ ﴾تمدح بالاستغناء عن الخلق وانتفاء الحاجة وذلك راجع إلى الذات لما أن الحاجة نقص والاستغناء مدح بكمال الذات.

---

(١) سورة البقرة ــ ٢ ــ الآية ٢٠٥.
(٢) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٤.
(٣) سورة المؤمنون ــ ٢٣ ــ الآية ٨٨.
(٤) لوحة ٢٦٣ ظ د.
(٥) سورة الحشر ــ ٥٩ ــ الآية ٢٣.
(٦) ز سقط.

ومنه ما[١] كان راجعا إلى أفعاله كقوله تعالى: ﴿ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ فإن التمدح بذلك ما كان ثابتا في الأزل لحدوث أفعاله[٢] وما كان حادثا يجوز زواله فلا يبقى خالقا ولا بارئا ولا مصورا. والتمدح بقوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ﴾ وقوله: ﴿وَهُوَ يُجِيرُ﴾ من هذا القبيل. ثم التمدح بنفي الإدراك من هذا القبيل فإنه هو الذي يخلق الرؤية في عين من يراه فيمدح بأنه يخلق في عيونهم ضد رؤيته ولا يخلق رؤيته، وهذا من باب الفعل فيجوز زواله وقد قام دليل زواله في الآخرة[٣].

إلا أن هذا الجواب إنما يستقيم على أصل من يقول بحدوث صفات الفعل ويجوز حدوث[٤] أسباب التمدح لله تعالى.

فأما على أصل أصحابنا القائلين بأن التكوين غير المكون ويقولون بقدم الفعل وحدوث المفعول وثبوت المدح له في الأزل ويجعلون هذا[٥] الحرف من الدلائل المعتمد عليها في تلك المسألة وهو أنه تعالى تمدح بقوله: ﴿ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ ولو حدث له التمدح بحدوث المحدثات لاستفاد بتخليقها مدحا واكتسب به نفعا فكان فعله حاصلا ليعود عليه به المنفعة، ولن يكون ذلك إلا بزوال النقص إذ لا شك أن كل ذات في حال لا يستحق مدحا إذ قوبلت به حالة استحقاقه المدح كان في تلــك

---

(١) لوحة ١٢١ ظ ط.
(٢) ز أفعالنا.
(٣) راجع الكلام في التمدح ــ التمهيد للباقلاني ص ٢٦٧ ــ ٧٧٠ وانظر أيضا في غاية المرام للآمدي ص ١٧٧.
السيد الشريف في شرحه للمواقف: قوله تمدح الباري بأنه لا يرى فنقول: هذا مدعاكم فأين الدليل عليه؟ وإذا ثبت أن سياق الكلام يقتضي أنه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لأنه لو امتنعت رؤيته لما فصل المدح بها عنه إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وإنما المدح فيه أي في عدم الرؤية للمتمنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد.
راجع شرح المواقف جـ٣ ص ١١٤ ــ ١١٥.
(٤) لوحة ١٨٠ و ز.
(٥) لوحة ٢٦٤ و د.

الحال أنقص وفي هذه الحالة أكمل، وتجويز النقص على الله تعالى كفر فلا سبيل إلى التعويل على هذا الجواب على أصلنا.

وبعض أصحابنا يعتمدون على هذا الجواب وإن كانوا يقولون بقدم التكوين وهذا لجهلهم بحقائق مذاهبهم.

على أن هذا الكلام في غاية الفساد لأن الخصوم لا يسلمون للأشعرية أن هذا التمدح راجع إلى الفعل لأن التمدح لا يحصل بانتفاء الرؤية عند تخليقه ضد رؤيته في آلة البصر من المبصرين بل يساويه فيه كل ما دب ودرج فإن كل شيء لم يخلق الله تعالى رؤيته في أعين الناس لم ير فلا يحصل له بهذا مدح بل الله تعالى تمدح بأن ذاته ذات لا تحتمل الإدراك ولا يجوز ذلك عليه فكان هذا التمدح راجعا إلى الذات دون الفعل فلا يحتمل الزوال.

وبعض أصحابنا قالوا: إن مورد الآية في غير محل النزاع لأن النزاع وقع في الرؤية والآية وردت بنفي الإدراك[١] ونحن[٢] كذا نقول: إن الإدراك منتف ولا كلام فيه فنحن قائلون بموجب الآية فقالوا بأن[٣] الإدراك هو الإحاطة واللحوق

---

(١) لوحة ٩٤ ظ ب.

(٢) لوحة ٢٦٤ ظ د.

(٣) ممن قال من الأشاعرة بأن الإدراك منتف ــ الغزالي فهو يقول بأن الإدراك هو المنتفي وليس النظر في قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ وذلك لأن الإدراك هو الإحاطة والشمول ولا يعقل من إنسان أن يحيط بذاته العلية كما أن الإحاطة تؤدي إلى التجسيم وذاته تعالى منزه عن ذلك.
راجع: الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٢. ويقول نفس المعنى الإمام ملا على القاري في شرحه للفقه الأكبر لأبي حنيفة.
لا يلزم من الرؤية الإدراك والإحاطة فلا ينافي قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء وهو قدر زائد على الرؤية كما قال الله تعالى: ﴿ فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝٦١ قَالَ كَلَّآ ﴾ فلم ينف موسى الرؤية وإنما نفي الإدراك فالرب تعالى يرى ولا يدرك كما يعلم ولا يحاط به علم.
راجع: شرح الفقه الأكبر لملا على القاري ص ٧٦.

وهما منتفيان عن الله تعالى بالإجماع فأما الرؤية فثابتة لما ذكرنا من الدلائل السمعية، فإذاً لا تعارض بين هذه الآية وبين الدلائل المثبتة للرؤية لتوقف بينهما بالتخصيص والتعميم والإطلاق والتقيد بل هذه وردت بنفي غير ما وردت تلك[١] بإثباته إذ الرؤية والإدراك غير أن ـ حكى الأشعري هذا الجواب في كتابه فرع نقض أوائل الأدلة على الكعبي عن جماعة من البصريين منهم عبد الرحمن بن أبي دؤيَّة وزهير الأثري وأبو معاذ التومني وأبو المغيرة البصري، وإلى هذا الجواب ذهب أبو العباس القلانسي حكي عنه ابن فورك وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي– رحمه الله[٢]. ثم إنه– رحمه الله– حقق غاية التحقيق واستدل لصحة القول بالرؤية بهذه الآية لغاية حذاقته وتبحره في فنون المعارف فقال: إن الإدراك هو الوقوف على أطراف الشيء وحدوده ونهاياته كالإحاطة (فكان الإدراك فمن الرؤية نازلا منزلة الإحاطة من)[٣] العلم ثم بنفي الإحاطة لا ينتفي العلم[٤].

وقال الله تعالى ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ﴾[٥] وقال: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴿١١٠﴾ ﴾[٦] مع أنه تعالى قال: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾[٧] فكان العلم هو تبين المعلوم على ما هو به أو التجلي على ما مر في أول الكتاب. والإحاطة هي الوقف على[٨] حدود المعلوم ونهايته فكان العلم بالله ثابتا والإحاطة عنه[٩] منتفية، لاستحالة اتصافه بالحدود والأطراف والنهايات (فكذا الرؤية به[١٠]

---

(١) لوحة ١٨٠ ظ ز ــ ز بذلك.
(٢) لوحة ١٢٢ و ط.
(٣) ط ز ما بين القوسين سقط.
(٤) راجع كلام الماتريدي في كتاب التوحيد لوحة ٤٠ و، ظ.
(٥) سورة القرة ــ ٢ ــ الآية ٢٥٥.
(٦) سورة طه ــ ٢٠ ــ الآية ١١٠.
(٧) سورة محمد ــ ٤٧ ــ الآية ١٩.
(٨) لوحة ٢٦٥ و د.
(٩) جميع النسخ عنه والأحسن له.
(١٠) ز سقط.

متعلقة لما قام من الدليل، والوقوف بالرؤية على حدوده وأطرافه ونهاياته مستحيل، لاستحالة الحدود والأطراف والنهايات عليه}[١] فتحصل رؤيته تعالى ويستحيل الإدراك كما أن الظل في يوم الغيم يرى ولا يكون مدركا لاستحالة الوقوف على أطرافه ونهاياته، وفي يوم الشمس يرى ويدرك لأنه ينتهي بالشمس فيوقف على حده. ثم الآية خرجت مخرج امتداح ولا مدح في نفي الإدراك عنه مع كونه غير مرئي، لأن كل شيء لا يوقف على أطرافه ولا يدرك إلا بالرؤية، فإذاً ما من شيء إلا وهو لا يدرك إذا لم ير فلم يكن الله تعالى به اختصاص فلم يحصل به تمدح، وإنما يحصل التمدح أن لو كان لا يدرك مع تحقق الرؤية فيه ولا يحاط مع تعلق العلم به فيكون ذلك إخبارا عن استحالة اتصافه بالحدود والنهايات التي[٢] هي من أمارات الحدوث وسمات النقص، فكان ذلك وصفا لذاته بالعظمة والكبرياء والتعالى عن سمات النقص وصفات الخلق، وإنما يكون هذا وصفا بما بينا أن لو كان الإدراك منتفيا مع تحقيق الرؤية فأما مع انعدامها فالإدراك منعدم لا لتبري الذات عن الحدود[٣] والنهايات والأطراف التي هي من أمارات الحدث بل لفقد سبب الوقوف عليها، فحينئذ لا يحصل به تمدح، والآية وردت مورد التمدح ولا تمدح بنفي الإدراك إلا وأن تكون الرؤية ثابتة، فدلت الآية من هذا الوجه على أنه تعالى مرئي. يحقق هذا أن لا تمدح بانتفاء الرؤية عن الذات لان أكثر الأعراض عندهم لا ترى ولا تمدح لها بذلك، فدل أنه ما[٤] تمدح فانتفاء الرؤية، إذ لا تمدح (بذلك وإنما تمدح)[٥] بانتفاء الحدود والنهايات التي هي من أمارات الحدوث، وهذا لأن انتفاء أمارات الحدوث دليل على قدمه والقديم مستحق لصفات الكمال فصار في الحقيقة تمدحا[٦] بذلك.

---

(١) ز ما بين القوسين مكرر.
(٢) لوحة ١٨١ و ز.
(٣) لوحة ٢٦٥ ظ د.
(٤) ز سقط.
(٥) ز ما بين القوسين سقط.
(٦) لوحة ٩٥ و ب.

فإن قيل: هذا[١] إنما يستقيم على أصل من يعلق الرؤية منكم بالقائم بالذات، فأما من اعتمد منكم على الوجود وجوز رؤية الأعراض، فلا يستقيم هذا الكلام على أصله فإن العرض يرى ولا يدرك فلا يحصل لله تعالى تمدح بما يساويه فيه العرض، على أن أصل أولئك[٢] أيضا لا يستقيم لأن عندهم إن لم يكن العرض مرئيا فالجوهر مرئي ولا حدود ولا نهايات فلا يقع به الإحاطة عند الرؤية ولا تمدح لله تعالى بما يساويه فيه الجوهر.

قلنا[٣]: لا شك[٤] أن الآية خرجت مخرج التمدح وإثبات التنزيه لذاته عن سمات النقص ودلالات الحدث لأن ابتداء الآية وانتهاءها كذلك[٥]. وقد مر أن بانتفاء سمات النقص ودلالات الحدوث يثبت القدم لانعدام الواسطة، ومن شرط القدم الكمال، فإذا ثبت أن الآية خرجت مخرج التمدح ولا تمدح يحصل بانتفاء الرؤية إذ ليس فيه معنى يوجب ثبوت الحدوث بل فيه نفي الوجود لما مر أنها تتعلق بالوجود وأيد ذلك بالدليل القاطع فلا وجه لصرف الآية إلى الرؤية. مع أنا بينا أن الإدراك معنى وراء الرؤية، والآية[٦] وردت بنفي الإدراك لا بنفي الرؤية. ولا تمدح أيضا بانتفاء الإدراك عند انعدام الرؤية التي هي سبب الإدراك إذ لا يثبت به كمال ولا ينتفي به نقص وحصول التمدح مقتصر على أحد هذين الوجهين[٧] لا محالة. فأما انتفاء الإدراك مع وجود سببه وهو الرؤية فتمدح لما فيه من نفي التنافي ولا شك أنه من أسباب المدح على ما قررنا.

بقي أن بعض المحدثات وهي الأعراض كانت هذه الأمارة وهي التناهي منتفية عنه، وعرف حدوثه بدلائل وأمارات أخرى سوى هذه الأمارة، فلم يكن نفي

---

(١) ب سقط وأثبتناها من باقي النسخ للسياق.
(٢) الإشارة تعود إلى من لا يعلق الرؤية بالقائم بالذات.
(٣) ط سقط.
(٤) لوحة ١٢٢ ظ ط.
(٥) لوحة ٢٦٦ و د.
(٦) لوحة ١٨١ ظ ز.
(٧) أي النفي والإثبات.

هذه الأمارة في حق الأعراض زيادة مدح لثبوت حدوثها بدلائل أخرى، فأما انتفاؤها عن الله تعالى فيوجب تمدحا، لأنه تعالى لا يوصف بشيء آخر سواها من أمارات الحدوث بل في ابتداء الآية وانتهائها ما يوجب نفي جميع أمارات الحدوث. وتبين كمال[1] قدرته بقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[3] ونفي الشريك. إذ في ثبوته عجز وغناه عن غيره ينفي الصاحبة ونفي تجزئه ينفي الولد, ونفى الجهل وإثبات العلم بقوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ١٠٣﴾[4] وقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ١٠١﴾[5] ثم أثبت الألوهية لنفسه والإله من يستحق العبادة والمحدث لا يستحقها وكذا بتسمية نفسه خالقا أخبر عن انتفاء جميع سمات النقص عن نفسه، إذ الخالق هو المنفرد بفعله حيث لا يحتاج في تحصيله إلى غيره، والاستغناء من شرائط القدم والكمال، فجاء من هذا أن بعض ما تمدح به من الآيات يدل على انتفاء جميع أمارات الحدوث كقوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[6] وقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[7] وقوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾[8] وبعضه يدل على انتفاء أمارة مخصوصة كنفي الولد فإنه يدل على نفي التجزئ ونفي الصاحبة فإنه يدل على نفي الوحشة. والحاجة إلى الاستئناء وقضاء الشهوة. وإثبات العلم بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ١٠١﴾[9] وبقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ١٠٣﴾ وكذا قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ لابد من أن يكون فيه إثبات مدح.

---

(١) لوحة ٢٦٦ ظ د.
(٢) سورة الزمر ــ ٣٩ ــ الآية ٦٢.
(٣) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٠١.
(٤) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٠٣.
(٥) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٠١.
(٦) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٠١.
(٧) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٠٢.
(٨) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٠٢.
(٩) سورة الأنعام ــ ٦ ــ الآية ١٠١.

وقد بينا أنه يثبت إما بإثبات صفات[١] الكمال. وإما بنفي سمات النقص، وفي الجملة على الرؤية لا[٢] يحصل لا هذا ولا ذاك مع أن الإدراك ليس برؤية وفي نفيه مع انتفاء الرؤية لا يحصل لما بينا، فأما بنفيه مع ثبوت الرؤية فيحصل التمدح بنفي الحدود والأطراف التي هي من أمارات الحدوث، ونفي أمارات الحدوث من دلائل الكمال إذا لم يقترن بالمنفي عنه دليل آخر من الدلائل، وفي الأعراض اقترنت بها دلائل وأمارات أُخر، وكذا الكلام في الجوهر، على أن الجوهر له حدود ونهايات وجهات فلا يرد[٣] هذا الإشكال، والله الموفق.

هذا الذي بينا هو الكلام في إثبات[٤] رؤية ذاته.

[هل صفاته تعالي جائزة الرؤية]:

فأما صفاته تعالى فلم يرد دليل سمعي برؤيتها، فأما جواز رؤيتها هل هو ثابت؟ فعلى[٥] قول قدمائنا القائلين بجواز تعلق الرؤية بالقائم بالذات واستحالة تعلقها بما ليس بقائم بالذات لم تكن صفات الله تعالى جائزة الرؤية. وأما على قول القائلين بجواز تعلق الرؤية بكل موجود فهي جائزة الرؤية.

[حاصل المسألة]:

والحاصل في المسألة أنا لما رأينا الرؤية متعلقة بتلك الأجناس، ولا وصف يجمعها يمكن تعلقها به إلا الوجود علقناها به لوجود دليل تعلقها به تعلق الأحكام بالعلل وعديناها إلى الغائب بتعدي[٦] الوجود، ودلتنا رؤية الباري جل وعلا إيانا على أن ما اقترن بالرؤية في الشاهد من المباينة والمقابلة واتصال الشعاع وغير[٧]

---

(١) لوحة ١٨٢ و ز.
(٢) لوحة ٢٦٧ و د.
(٣) لوحة ١٢٣ و ط.
(٤) ز سقط.
(٥) لوحة ٩٥ ظ ب.
(٦) ز يتعلق.
(٧) لوحة ٢٦٧ ظ د.

ذلك أوصاف وجود, وليست بالقرائن اللازمة لها لتحققها بدونها، فاتبعنا هذه الدلائل وإن لم يقع في أوهامنا رؤية إلا بهذه القرائن لما أن المعول على الدليل دون الوهم[١]. وخصومنا أعرضوا عن العلة المطلقة للرؤية أصلا وتمسكوا بما وجدوا من القرائن الاتفاقية، وتمسكوا بالوهم ورفضوا الدلائل العقلية, وفتحوا على المعطلة ــ في نفيهم الصانع لما لا يتصور في أوهامهم موجود ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا متصل ولا منفصل وغير ذلك ــ أوسع باب ولقنوهم أوضح شبهة، وسدوا على أنفسهم طريق إثبات[٢] الصانع الذي لا وهم يدركه ولا الفكر[٣] يحيط به. وإن قامت الأدلة على ثبوته إذ لم ينقادوا في هذه المسألة لما قامت من الدلائل العقلية (وجعلوا ما خرج عن أوهامهم من جملة ما يمتنع ثبوته ويستحيل وجوده, وإن قام على ثبوته ووجوده الدلائل العقلية)[٤].

والحمد لله الذي هدانا لدينه، وفتح علينا طريق التمييز بين الحجج والشبه والصلاة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين نظام، وللحق أعلام وللخلق قادة، ولأهل الملة سادة. وإذا فرغنا من إثبات الرؤية التي هي من أحكام وجود الصانع، أو قيامه بذاته، فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته[٥] جل جلاله[٦].

(١) ز سقط.
(٢) لوحة ١٨٢ ظ ز.
(٣) ز والفكرة.
(٤) ط، ز ما بين القوسين سقط.
(٥) ز ــ ورأفته ورحمته إن شاء الله ــ زائدة.
(٦) راجع التمهيد لأبي المعين النسفي لوحة ١١ ظ ولوحة ١٢ و ظ وكتاب في العقائد للماتريدي لوحة ٤ مخطوط تيمور ١٤٧، وكتاب التوحيد للماتريدي لوحة ٣٨ ــ ٤٣، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٣٢ ــ ٢٧٧، إشارات المرام للبياضي ص ٢٠١ ــ ٢١١، اللمع للأشعري ص ٦١ ــ ٦٨، التمهيد للباقلاني ٢٦٦ ــ ٢٧٩، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٢٧ ــ ٣٢، المواقف للإيجي ص ٢٩٩ ــ ٣١١ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٩٤ ــ ١١٦ وأصول الدين للبغدادي ص ٩٧ ــ ١٠٢، شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني ص ٨٨ ت ٩٣ ومن أراد معرفة آراء المعتزلة في الرؤية بالتفصيل فليقرأ الجزء الرابع من المقني للقاضي عبد الجبار تحقيق مصطفى حلمي وأبي الوفا التفتازاني ط المؤسسة المصرية للتأليف والنشر.

تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني